



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

The Review of the Faculty of Divinity
University of Çukurova



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

The Review of the Faculty of Divinity
University of Çukurova

Sayı : 1

Cilt: 1

Yıl: 1

2001

Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
Dekan Prof. Dr. Kerim Yavuz

Yayın Komisyonu
Prof. Dr. A. Osman Ateş (Başkan)
Doç. Dr. Halife Keskin
Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük
Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak

ISSN: 1303-3670

Yazışma Adresi:
Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
01330 Balcalı / Adana
ilahiyat@cu.edu.tr

Makalelerin bilim, dil ve hukuki bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.
Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayınlanır.

Baskı:
Çukurova Üniversitesi Basımevi

İÇİNDEKİLER

Yayına Geçerken.....	1
<i>Prof. Dr. Kerim Yavuz</i>	3
Yunus Emre'nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması	
<i>Prof. Dr. Ünver Günay</i>	9
Toplumsal Değişme ve İslamiyet	
<i>Prof. Dr. Ali Osman Ateş</i>	47
Hz. Süleymân'ın Yemîni	
<i>Doç. Dr. Halife Keskin</i>	69
İslâm Kalamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma	
<i>Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük</i>	93
Şemsüddin Es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri	
<i>Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak</i>	107
Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi	
<i>Yrd. Doç. Dr. Hasan Kayıklık</i>	125
Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma	
<i>Yrd. Doç. Dr. Hasan Kayıklık</i>	135
Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme	
<i>Dr. Muhammet Yılmaz</i>	161
Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû' Kavramı	
<i>Öğr. Gör. M. Mansur Gökcan</i>	181
Tasavvufta Allah Sevgisi	

<i>Doç. Dr. Halife Keskin</i>	207
Bir Bilgi Nazariyesi	
<i>Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük</i>	227
Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması	
<i>Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak</i>	279
Başlamayan Diyalog	
<i>Arş. Gör. İlyas Topsakal</i>	287
Bulgar Devleti'nin Tarihi Üzerine Denemeler	

Yayına Geçerken

Bilindiği gibi biz bilgilerimizi hayatın içinde yaşayarak, eğitim-öğretimle birlikte her türlü sözlü ifadeler ve yazılı metinlerden öğreniriz. Yazılı ürünlerin hangi türü olursa olsun geçmişin ötelere süzülerek gelen, özellikle dinî hayat tecrübelerini, dinî görüş ve düşüncelerini, doğru, yanlış ve eksik öğretilerini, kısaca geçmişin ve bugünün realitelerini, kendi oluşum ve görüntüleri içinde bilimsel kriterlere bağlı kalarak ortaya koymak, onları gerektiği doğrultuda aydınlatmak ve böylece bugünlerden yarınlara ışık tutmak son derece önemli bir görevdir.

Günümüz Türkiye'sinde eğitim-öğretim güncelliğini ve önemini korurken, bu durum din eğitim ve öğretimi için de geçerlidir. Çünkü bunun geleceğe yönelik yapılanmasında sağlıklı bir biçimde gelişebilmesi ve kendine özgü bilimsel bir kimliğin oluşması son derece önemlidir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi genç bir araştırma ve bilim yuvasıdır. Geçmiş ile gelecek arasında bir köprü görevini üstlenen bu Fakülte yeni bir geleceğe açıldığımız bir dönemin başında bilimsel birikimlerini yayın hayatına geçirmektedir. Ancak onun yayın sürecini sürekli ve güçlü bir ses halinde başlaması öyle kolay bir hadise değildir. Bilimsel yayınları harekete geçirmek, hem değerli bir hizmet, hem de önemli bir görevdir. Hele bu yayın organı İlahiyat Fakültesinde çeşitli bilim dallarının ciddi ve kalıcı bir sesi olacaksa o zaman bunun belli bir bilimsel seviyeye çıkarılması daha da önemlidir. Bu da belirli bir bilimsel güce ve kapasiteye ulaşmakla mümkündür. Bunun yanında Fakülte yayın organının aynı zamanda bilimsel bir çizgiye ve sürekliliğe sahip olması gerekir. Burada araştırmaların genişletilmesi ve çoğaltılmasıyla birlikte dinî sorulara ve sorunlara araştırmalarla doyurucu cevaplar vermek ve onlara ciddi çözüm yolları aramak önemli bir hizmet olacaktır. Derginin her yayından sonra kalitesini biraz daha ileriye götürebilirse, beklentiler daha çok gerçekleşecek demektir. Böylece Fakülte Dergisi buna daha ilk yayınlarından itibaren dikkat etmek ve bunu gerçekleştirmek üzere sürekli atılım içinde bulunmak zorundadır. Bunun çarpık ve sağlıklı bir gelişme ile mümkün olamayacağını bilmek gerekir.

Biz geleceğimizi düşünerek şimdiden ciddi araştırmalarla sağlam ve ileri adımlar atmak ve sorumluluklarımızın bilincinde olmak zorundayız.

İşte bu beklentilerle 1994-1995 eğitim-öğretim yılında Adana'da 50 öğrencisiyle Türk gençliğine kapılarını açan Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi o günden bugüne eğitim-öğretim faaliyetlerini başarılı bir biçimde sürdürmeye özen göstermektedir. Fakülte Dergisinin de bu kervana gür bir sesle katılmasını ümitle bekliyoruz. Bunu yaparken, bir yandan geçmişin ilmî, dinî, ahlakî ve metodik kritiklerini yapmak, doğru ve yanlışları birbirinden ayırmak, bir yandan da bugünden geleceğe açılıp her zaman bilimsel kriterlere bağlı kalarak belirleyici, bilgilendirici, tartışmacı, eleştirici, sentezci ve sonuçlandırıcı bir bilimsel çizginin izlenmesi son derece önemlidir. Zira geleceği düşünerek ileriye bakmak, geleceğe yönelik gerekli tedbirler alıp bilimsel tasarılar hazırlayarak bilimsel araştırmalarla bugünün önünü ve geleceğe giden yolu açmak gerekir.

Yoksa geçmişe çakılıp kalmak, doğruları sadece geçmişte aramak, nasıl kötürüm olmak demekse, aynı şekilde bugünü ve geleceği görmemek de kör olmak demektir. Şu halde İlahiyat Fakültesi eğitim ve öğretiminde düne çakılıp kalmadan ve bugünü ihmal etmeden, aynı zamanda geleceği düşünmek zorundadır. Bununla o bilimsel faaliyetlerinde dünü ve bugünüyle birlikte yarına da açılmak durumundadır. Böylece bugünün ve geleceğin yapılanmasında bilimsel araştırmalara ve eğitim-öğretime büyük görevler düşmektedir. Biz bu gerçeği hem görüyor, hem de yakından hissediyoruz. Zira çocuklarımıza ve gençlerimize gelişmelerine uygun daha başarılı, daha sağlıklı ve daha verimli hizmetlerin üretebilmesi gerekir. Aslında içinde yaşadığımız modern dünyada insanın istendiği gibi eğitilip istenen insan haline getirilmesi iyice zorlaşmıştır. Çünkü günümüzün şartları ve imkânları çok değişmiştir. Günümüzde vazgeçilmez öneme sahip olan eğitim-öğretim faaliyetleri karşısına sürekli yeni güçlükler ve engeller çıkmaktadır. Yeni görüş ve düşüncelerle bunların halledilmesinde yayın organımızın önemli katkılarda bulunmasını umuyor ve gönülden bekliyoruz.

Prof. Dr. Kerim Yavuz
Dekan

Yunus Emre'nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması

*Prof. Dr. Kerim Yavuz**

Günümüzde Psikolojinin temel görevlerinden birisi hiç şüphesiz onun insanı anlaması ve anlatmasıdır. Bu ise bilimin çözeceği en zor meselelerden birisidir. Hele yüz yılların ötesinde kalarak tarihin derinliklerine gömülmüş ve haklarında günümüze kadar yeterli bilgiler ulaşmamış kimseleri hakkı ile anlamak ve anlatmak çok daha güçleşmiştir. Sonra, bunlardan bir kısmı hakkında subjektif veri olarak onların edebî eserleri (şiiirleri) geri kalmış ise onlarla şairin iç dünyasına ve yaşanan bütün hayatına nüfuz etmek öyle kolay bir mesele olmasa gerek.

Hiç şüphesiz Yunus Emre Türk Edebiyatının en ünlü şairlerinden birisidir. O her geçen gün insanlığın ilgisini üzerine daha çok çekmektedir .

Bilindiği gibi çeşitli yerlerde ve çeşitli zamanlarda Yunus Emre'nin sık sık anıldığı bir gerçektir. Ancak bu anmaların ne derece çok ciddi bilimsel araştırmalar sonunda ortaya çıkan bilimsel verilerin, orjinal ürünleri olduğu konusu, kanımızca tartışmalı bir konudur. Sonra, bunların Yunus'un iç dünyasının dışı yansımalarına ve gerçeğin ifade edilmesine ne derece hizmet ettiği sorusu, yine üzerinde durulması gereken bir sorudur.

Yunus ile ilgilenen çevrelerin çok çeşitli olması, burada bazı soruları beraberinde getirmektedir. Gerçekten o herkesin görmek istediği ve her insanın gönlüne tercüman olduğu, kendisini onda bulup onunla bütünleştiği çok yönlü birisi midir? Yoksa insanlarımız Yunus'u nasıl görmek istiyorlarsa, arzularına uygun bir Yunus mu takdim etmek istemektedirler? Sonra, o herkesin beklentilerine uygun pluralist bir şahsiyete mi sahiptir? Yoksa Yunus Emre'de farklı şahsiyetler var da farklı ruhî yapılarıdaki insanlar, kendilerini onda buldukça, onunla özdeşleşmiş mi hissetmektedirler ya da Yunus farklı kişiliklere mi sürüklenmek istenmektedir? Şayet böyle bir eğilim varsa bu onun olduğundan başka türlü anlaşılması veya asıl Yunus yerine, başka Yunuslar üretmek ve onu asıl olan ile değiştirmek manasına

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

Yunus Emre'nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması

gelmeyecek midir? Böyle bir hareket tarzı, doğruyu tespit etme sorumluluğunu üzerine alan bilimsel anlayışa ters düşmüş olmayacak mıdır?

Öte yandan, Yunus hakkında bugüne kadar söylenen ve yazılanlara bakılınca dört ayrı Yunus'tan söz etmemiz mümkündür. Bunların;

1. Halk arasında menkıbeler içinde yaşayan Yunus,
2. Araştırmacılar arasında yaşayan ve henüz bilimsel açıdan yeterince belirlenmemiş ve aydınlanamamış olan Yunus
3. Mazide yaşayıp da tarihin derinliklerine gömülen gerçek Yunus,
4. Çeşitli çevrelerin kendilerince düşünüp tasarladığı Yunus olduğu söylenebilir.

Burada önce şu tespiti yapmakta yarar vardır. Asırlardan beri şiirlerini zevkle okuduğumuz Yunus Emre'nin hayatı hakkında, aslında pek fazla bilimiz bulunmamaktadır. Onun destanlaşmış şahsiyeti asıl tarihî kişiliğinin aydınlanması için yeterli değildir. Bize göre kesin olan onun mazide yaşamış ve koca bir ömür geçirmiş olmasıdır. O bu tarihî gerçeği "Ete kemiğe büründüm; Yunus diye göründüm" ifadesiyle somutlaştırmış olmaktadır.

Ancak onun asıl hayatına yaklaştıkça bir çok belirsizliklerle karşı karşıya geldiğimizi söyleyebiliriz. Nitekim Yunus Emre'nin 1240 yıllarında doğduğu, 1320'lerde, yani 82 yaşlarında iken öldüğü sanılmaktadır. Bununla birlikte onun nereli olduğu, nerede doğup büyüdüğü, ne derece ve nasıl bir tahsil gördüğü, nerelerde yaşadığı, hayatını nasıl geçirdiği ve nerede öldüğü hakkında elimizde kesin tarihî bilgiler bulunmamaktadır. Ancak bunlarla ilgili çeşitli rivayetler vardır. Ama bunlar henüz kesinlik kazanmış değildir. Şu halde sözü edilen Yunus'ların tarihi tespitlerle birleştirilerek asıl Yunus Emre kimliğine büründüğünü ve gerçek şahsiyetine kavuşturulduğunu söylemek oldukça zordur.

Bu durum onun şiirleri için de söz konusudur. Nitekim eskiden Yunus'a ait olduğu söylenen şiirlerden bazılarının bugün ona ait olmadığı söylenmektedir. Bunun yanında Yunus'un kaybolan şiirlerinden söz edilmektedir. Bütün bu meseleler çözülmeyen onun hakkında söylenenlerin hepsine bilimsel gerçek gözüyle

bakılamaz. Şu halde önce bunların araştırmacılar tarafından ciddi bir şekilde bir an evvel çözülmesi gerekir.

Nitekim Yunus'un bize bu gün farklı Yunus'lar halinde görülmesinin arkasında kendisinin tarihi bakımdan belki de yeterince bilinmemesinden ileri gelmektedir. Zira geçmişte ve günümüzde çeşitli çevreler veya tarikat mensupları farklı beklentilerinden dolayı onu kendilerindenmiş gibi gösterdikleri sanılmaktadır. Buna maziden bir örnek olarak Bektaşileri, Kâdirileri, Halvetileri ve Mevlevileri verebiliriz.

Aslında Yunus bildiğimiz kadarıyla ne bir tarikat kurucusu, ne bir tarikat yayıcısı, ne de belli bir zümrenin gönüllerine tercüman olan birisidir.

Yunus'un büyük insan kitleleri tarafından sevilmesinin sebebini, daha çok insanların kendilerini onun zengin iç dünyasında bulmalarına, onun dünyasını sanki kendi dünyalarıymış gibi paylaşmalarına bağlayabiliriz. Bizim buradaki hareket noktamız da işte budur. Bilindiği gibi Yunus Emre Anadolu'da en çok mezarı olan bir şairimizdir. Hatta mezarının Anadolu dışına taşığı bile söylenmektedir. Yunus'un mezarının Anadolu'nun şurası veya burasında bulunmasının bize göre psikolojik bir değeri vardır. Bu da Anadolu'da yaşayan insanların Yunus'u gönülden sevmiş ve yaşadıkları yerlerde hem gönüllerinde, hem de topraklarında çok sevdikleri anaları ve babalarının mezarları yanında ona da bir yer ayırmış olmalarıdır. Böylece onlar Yunus'u sadece gönüllerine yerleştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda onu kendi aralarına alıp kendi yaşadıkları topraklarında birer makam ihdas etmek suretiyle gönüllerine yerleştirdikleri Yunus'u kendi toprakları üzerinde de ebedileştirmeye kalkışmışlardır. Bu Türk halkının onun ile birlikte olma ve onunla birlikte yaşama arzusunun samimi bir sonucudur. Bu bakımdan Anadolumuz bir nevi Yunus sevgisiyle "Yunuslaşmış" gibidir. Böyle olunca Yunus'un Eskişehirli, Konyalı, Bursalı, Manisalı, Erzurumlu, Afyonlu (Sandıklı), Ispartalı (Keçiborlu) ya da Anadolu'nun bir başka yöresinden olması önemli değildir. Burada önemli olan müslüman Anadolu veya müslüman Türk halkının gönlünde beslediği sevgiyle Yunus'u bağrına basmış olmasıdır. Çünkü onun eseri yalnızca kendi iç beninin ifade edilmesi veya iç dünyasının dışa yansıtılması değil, aynı zamanda

Yunus Emre'nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması

onun kendisiyle birlikte Anadolu halkının iç dünyasına da tercüman olacak bir nitelik taşımasıdır. Şu halde Yunus Emre şiirleriyle sanki onların da içini okumuş gibidir. Bu da insanın kendini Yunus'ta bulmasından, onunla özdeşleşmesinden başka bir şey değildir.

Her şeyden önce Yunus kendi döneminin ve çevresinin insanıdır. O islamî bir kültür ve toplum içinde yetiştiğinden genelde çevresinin kültürel ve sosyal havasını, dilini, dinini, ahlâkını, hayat anlayışını ve dünya görüşünü, gelenek ve göreneklerini, duygu ve düşüncelerini, acı ve tatlılıklarını, devrinin genel havasını teneffüs ede ede hayatını sürdürmeğe devam etmiştir. Bütün bunların oluşturduğu ruhî ve manevî bir atmosfer içerisinde beslenerek büyüyen Yunus Emre aynı şartlar ve atmosfer altında toplumunun insanlarıyla bu ortak değerleri birlikte teneffüs etmiş ve onları birlikte paylaşmıştır. Böylece Yunus çevresinin insanlarıyla birlikte gülmüş, onlarla birlikte ağlamış, kader ve kederlerine birlikte ortak olmuştur.

İşte böyle bir yaşayışın bütünleştiği bir hayat anlayışı içinde, Yunus'un önce sade bir müslüman, ancak zamanla derlediği manevî bilgilerin ve çeşitli hayat tecrübelerinin ruhunu doyurmadığını görünce, biraz da döneminin kötümser havasından uzaklaşmak üzere tasavvufî hayata meyil eden ve neticede tasavvufî dünyaya sığınan derviş ve nihayet onun mutasavvıf olduğunu görüyoruz. Tasavvufî yaşayış içerisinde gittikçe derinleşen ve zamanla büyük bir hak aşığı olan Yunus, bu büyüklüğünü bize bizim kullandığımız dil ile haber vermiş ve onun zengin iç dünyası içimize sindikçe, o bir nevi bizim de gönlümüzün tercümanı olarak bizim adımıza bizi söylemiştir.

Esasen Yunus'un şiirlerinin içine girildiğinde, yaşanmış ve yaşanan çeşitli hayat şekilleriyle karşılaşırız. Böyle olunca sanki biz bu hayatı onun şiirlerinde seyrederek gibi oluruz. Aslında biz ilk bakışta kendimizi onun şiirlerinde türlü ifadelerle örülmüş, çok zengin bir ruh alemi içinde buluruz. Başka bir deyişle onun şiirlerindeki ifadeleri bir bakıma çeşit çeşit duyguların, düşüncelerin, tasavvurların, beklentilerin, hayallerin, arayışların, şikayet ve emellerin, huzur ve huzursuzlukların çok renkli tezahürlerinden başka bir şey değildir. Hatta Yunus'un şiirlerine ruhun

derinliklerinde duyulan iç yaşayışların dışa yansıması veya iç alemin dil ile ifadelere dökülen sesleri olarak bakabiliriz.

Şayet bir kimse bu iç yaşayışlara tamamen veya kısmen içten gelen bir istekle iştirak ediyor ya da ruhen onları benimsiyorsa o, o zaman onlar içerisinde kendisinin paylaştığı bir iç dünyayı ya da kendi benini buluyor demektir. Şu halde şairin şiirlerinde örülen iç dünya ve orada karşılaştığı insanın benine “bu benim de yaşadığım dünyam ve benim de benim” diyebiliyorsa, bu aynı zamanda onlara ruhen iştirak edenlerin de dünyası ve beni demektir. Öyle ise onun şiirlerinde insan kendi benini bulabiliyorsa, Yunus’un beni de onun beni haline gelmiş demektir. Öyle ise biz burada ortaklaşa paylaşılan bir iç benden söz edebiliriz.

Buradan hareketle Yunus’un dini inancı Allah’a bağlanması ve teslimiyeti bir bakıma bunları paylaşanların da dini inancı, Allah’a bağlanması ve teslimiyeti olmaktadır. Şu halde onun dini ve imanı, istekleri, duyguları, düşünceleri, arayışları, bekleyişleri, aşkları, umut ve umutsuzlukları da aynı zamanda bunları paylaşanların da ortak ruhsal halleri haline gelmektedir.

Böylece Yunus Emre sanki hayatın akışı içinde hayatı ve dünyayı bizim için de görmekte, hissetmekte, düşünmekte, tasavvur ve hayal etmekte ve yaşamaktadır. Bu da onun sıkıntı ve şikayetlerini bizim sıkıntı ve şikayetlerimiz, onun beklenti ve emellerini bizim beklenti ve emellerimiz haline getirmektedir. Artık bu noktada onun yolu bizim yolumuz, onun yükselişi, bizim yükselişimiz, onun durulması, bizim durulmamız olmaktadır. Zira Yunus’un şiirleri nasıl kendini harekete geçiriyorsa, onlara iştirak edenleri de öylece etkileyip harekete geçiriyor demektir. O şiirlerinde zalime, zulme, haksızlığa, baskıya, kötülüğe, kindarlığa, bozgunculuğa, ahlâksızlığa karşı çıkışıyla, aynı zamanda o bunları bizim adımıza da yapmış ve yaşamış olmaktadır. O içindeki kendine özgü benliği yumuşatırken, insanlığımızı ve insanlığı yaşatmakta, biz de duygu ve düşüncelerimizle ona iştirak ederek benliğimizi yumuşatıyor, buna karşılık, onu insanlığımızın ve insanlığın emrine veriyoruz demektir.

Esasen Yunus tasavvufi hayatın içine girmiş, ham benini işlemek suretiyle olgun bir kişilik haline getirmeyi hedef edinmiştir. O bu hedefe de aşk ateşiyle

Yunus Emre'nin Kişiliğinde İnsanın Kendini Bulması

varabileceğine içten inanmış ve kendini içten harekete geçirmiştir. Nitekim onun nefsi ilahi aşkın ateşinde eridikçe ya da piştikçe olgun insan olma yolunda yükselmekte ve böylece gittikçe ham olan beninden uzaklaşarak ilahi aşkı içine sindire sindire neticede asıl aşkın sahibi olan Rabbine ulaşmıştır.

Biz bunu en azından ruhen tasvip ederek hayretimizi ifade edebiliyorsak, bu aynı zamanda bizim de en azından buna meyilli olduğumuzu ve ruhsal yapımızın bu yaşayış biçimine yabancı olmadığını söylüyoruz demektir. Böyle bir durumda biz Yunus Emre olmasak da gönlümüz özümüzdeki sevme hissiyle onun sevip yaşadığını bizim de sevip yaşamamız neden mümkün olmasın?

Nihayet kalbindeki sevme hissiyle alevlenip ruhunda ilahî aşkın ateşlemesiyle tutuşan ve uzun süren aşamalardan sonra kendinden geçerek Rabbine kavuşan onunla kucaklaşan Yunus Emre'nin Allah aşkıyla dolup taşması onun içindeki coşkun ruh halinde yüzerken sonunda bu büyük bir iç huzuruna dönüşür. Yunus Emre buradaki yeni iç halini şöyle tasvir ettiğini görüyoruz:

“Haktan gelen şerbeti, içdük el-hamdü lillâh
Şol kudret denizini geçtük el-hamdü lillâh
Derildük pınar olduk, irküldük ırmak olduk
Aktuk denize dolduk, taşduk el-hamdü lillâh

Yunus Emre'm kâmil oldu imanım
Hazret-i Hakk'a vâsıl oldu canım
Lâ mekân şehridir şimdi mekânım
Bekâ billâh oldum el-hamdü lillâh¹”.

¹ Bu yazımızda Yunus Emre'nin şiirlerini ve ona ait bilgilerin bir kısmını Faruk K. Timurtaş'ın “Yunus Emre Divanı”,(Kervan Kitapçılık, İstanbul trs.) isimli eserden alınmıştır. Bunun yanında M. Fuad Köprülü'nün “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar”,(Ankara 1966) adlı eserinden de yararlandığımızı belirtmeliyiz.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

Prof. Dr. Ünver Günay*

1. Din, Toplum, Kültür, Tarih ve Değişme.

Toplumsal değişmeyi açıklamak üzere bu güne kadar bir çok teori ortaya atılmış, ancak bunların hiç biri genel bir kabule erişmemiştir. Evrimci, diyalektik, döngüsel, çift kutuplu salınma veya dalgalanma teorileri yahut biyolojik analogiler üzerine temellenmiş nazariyeler bunlardandır. Toplumsal değişmenin din ile olan ilişkileri konusunda da durum aynıdır. Burada, bizim için bu nazariyelerin değer ve geçerliliklerini tartışmak söz konusu değildir. Ancak, toplumsal bir olgu olarak dini tek taraflı bir yaklaşımla öteki toplum olaylarına indirgemeye kalkışan, determinist ve pozitivist eğilimli ircacı din nazariyelerinin naif oportünizmine kendini kaptırmanın safdillik olacağı da aşikardır. Din bilimcisi ve fenomenoloğu R. Otto'nun "korkutucu ve büyüleyici sır" şeklinde tanımladığı aşkın "kutsal"¹ bizim, insan ve toplum hayatında, çağımızın yine önde gelen din bilimci ve din fenomenologlarından olan M. Eliade'in deyişi ile, "saf"² biçimde bulmamız hiçbir zaman mümkün olmamaktadır. Çünkü insan hayatında din ancak beşeri şartlarda ve belli bir sosyo-kültürel ortamda hayatiyet bulmakta; hatta bu çerçevede din, insanın, aynı zamanda hem "aşkın" ve hem de "içkin" olan bir kutsala referansta bulunması suretiyle kendini sosyo-kültürel bir ortamda tarihi olarak gerçekleştirmesi olmaktadır. Böyle olduğu için de din, toplum hayatında öteki toplum olaylarının ve değişimlerin uğradığı tüm etkileşimler, çeşitlenmeler ve değişimlere maruz kalıyor. Dinin toplum hayatında fenomenolojik bir gerçeklik olarak fonksiyonel olduğu da en azından toplumsal bir olgu olarak ortadadır.

* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ R. Otto, *Le Sacre*, Paris, Payot, 1969.

² M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris, Gallimard, 1971, s. 28.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

2. İslâmiyet, Toplum, Kültür ve Değişme.

Esasen, İslâm dini söz konusu olduğunda bütün bu durum ve tespitlerin onun için de aynen geçerli olduğunu önemle belirtmek gerekir. Hattâ, ayrıca ilave etmek gerekir ki, bu şekilde dinin ve mesela İslâm dininin toplumsal bir olgu olması, gerçekte bir etki ve tepkiler bütünü olan toplum içerisinde dinin ve şu duruma göre İslâm dininin de toplumda öteki toplum ve kültür olayları ile karşılıklı birtakım etkileşimler çerçevesinde yerini alması anlamına gelmekte olup; toplumsal değişme ile din arasındaki ilişkiler bunun en tipik olanlarından birini bize sunmakta; bu bakımdan da bu çalışmanın konusunu İslâmiyet ile toplumsal değişme arasındaki karşılıklı ilişkiler ve etkileşimlerin ve bütün bunların sonuçlarının makro-sosyolojik bir yaklaşım perspektifinde incelenmesi teşkil etmektedir.

3. İslâm Dini ile Toplumsal Değişme Arasındaki Fonksiyonel İlişkiler.

Özünde aşkın kutsala referanslı, toplumsal bir olgu olarak dini bir değişken olarak aldığımızda, din ve toplum arasındaki ilişkilerin, etki ve tepkilerin karşılıklı olması, burada toplumsal değişme ve İslâmiyet konusunu ele alırken bizim için oldukça yönlendirici olmakta; buna göre, bir yandan bağımsız bir değişken olarak İslâmiyet'in toplumsal değişme üzerinde etkileri söz konusu olurken, öte yandan da toplumsal değişmenin müslüman toplumların dini yaşayışları üzerinde tesirlerinin bulunduğunu varsaymak gerekmektedir. Bu bakımdan, burada konuya böylesine bir karşılıklı etkileşim perspektifinde yaklaşmak kanaatimizce uygun düşmektedir.

Öte yandan, şu hususa da önemle işaret etmek gerekmektedir ki, genel olarak dinin ve dolayısıyla da özellikle İslâm dininin toplumda her şeyden önce toplumsal düzen ve istikrarı temsil suretiyle önemli bir sosyal bütünleşme faktörü olarak kendini göstermekte oluşu, sonuçta sosyologları bir bakıma onu yalnızca yerleşmiş geleneğin korunması fonksiyonu altında algılamaya götürmüş de olsa, M. Weber'in araştırmaları dini inanç, düşünce ve değerlerin yerine göre önemli toplumsal değişme fonksiyonları da ifa ettiğini göstermiş olup³, kanaatimizce bu durum İslâmiyet için de geçerliliğini korumaktadır.

³ Bk. M Weber, *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1964; "La Morale Economique des Grandes Religions", *Archives de Sociologie des Religions*, No:9 , 1960; *Economie et Societe*, Paris ,Plon, 1971.

Bilindiği üzere Weber, dinin sosyal değişme üzerindeki olumlu ya da olumsuz veya muhafazakâr yahut yaratıcı etki ve rollerini daha iyi aydınlatmak üzere, dini önderlerin bir topolojisini çıkarmaya çalışmıştır. Bu çerçevede o, özellikle “peygamber” ve “rahip” tipleri üzerinde duruyor. Bunlardan rahip, aslında yerleşmiş ve işleyen bir sistemin parçasını oluşturmakta; bu bakımdan da onun esas fonksiyonu yaratıcılıktan ziyade kurumlaşmış geleneksel bir düzenin idamesine yönelmektedir. Buna karşılık, geleneksel bir çevrede güçlü bir reformcu veya devrimci gelişme ve değişmeyi gerçekleştirme misyonu ile hareket eden peygamber, yeni ve orijinal dini tecrübesi ile, yerleşmiş modellere meydan okumakta ve başarılı olduğunda, onun yeni mesajı, taraftarlarının geleneksel kültürü ve toplumsal yapısı üzerinde köklü değişimlere yol açmaktadır.

Bununla birlikte, önemle işaret etmek gerekiyor ki, peygamberi karizmanın yaratıcı ve çok güçlü toplumsal değişme sağlayıcı fonksiyonu özellikle ilk dönemlerde etkin görünmektedir. Buna karşılık, yeni dini cemaat veya ümmet, yeni mesajın ruhu veya zihniyeti ya da dünya görüşü ve hayat anlayışı çerçevesinde kendi yapılanmasını tamamlayıp kurumlaşmış bir düzene oturdukça ve özellikle bu gittikçe kurumlaşan yapı geleneksel bir şekil aldıkça, ilk dönemlerin dini heyecanı da giderek azalmakta, kurumlaşma gelenekleşme, düzen ve istikrarın yanı sıra durağanlaşmayı da beraberinde getirmektedir. Weber, bu sürece “karizmanın rutinizasyonu” adını veriyor.

Bununla birlikte, böylesine bir kurumlaşma, gelenekleşme, düzen, istikrar ve durağanlaşma, aynı zamanda dini-toplumsal bünye içerisinde, çeşitli iç ve dış etkenlerle, söz konusu geleneksel yapıyı canlandırmak ve hatta durum ve şartlara göre onu yeniden inşa yahut ihya etmek üzere yeni değişim hamlelerini de beraberinde sürükleyebiliyor. Böylece, bir ilk dönemde önemli bir değişim faktörü olarak karşımıza çıkan din, kurumlaşıp gelenekleşmesine paralel olarak, bu defa da daha çok değişime karşı muhafazakâr fonksiyonu altında kendini göstermekte; mamafih o, geleneksel ve durgun bir toplumsal bünyede, değişim ihtiyacı çerçevesinde yerine göre yeni yaratıcı fonksiyonlara veya en azından buna yönelik arayışları sağlayıcı işlevlere de yönelebilmektedir.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

Şüphesiz, ister toplumsal değişmeyi sağlayıcı bir faktör ve hatta onun motor gücü ya da lokomotifini olarak, isterse de toplumsal değişmeyi engelleyici bir faktör olarak din, toplumsal değişme süreci içerisinde hiç bir zaman tek başına hareket etmemekte; tersine o öteki toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel vb. faktörlerle etkileşim ve hatta duruma göre işbirliği içerisinde davranmaktadır. Şu halde, durum ve şartlara göre, bağımsız bir toplumsal değişken ve bir toplumsal değişme faktörü olarak din ile toplumsal değişme arasındaki ilişkiler de çok yönlü ve çok fonksiyonlu olup, üstelik süreçte dinin yanı sıra öteki bir çok faktörler de yerini almaktadır.

İslâmiyet ve toplumsal değişme ilişkileri bağlamında, bütün büyük dini bünyeler gibi, tarihi ve toplumsal bir olgu olarak İslâm ümmeti içerisinde de, Weber'in bu genel fonksiyonel değişim tablosunun kendi şartları ve özellikleri çerçevesinde, tipik bir örneğini bulmak konumuz bakımından oldukça ilginç olmaktadır.⁴

4. Sosyal Değişmeyi Sağlayıcı Bir Faktör Olarak İslâmiyet.

Bir yandan karşılıklı savaşlar, öte yandan iç karışıklıklar içerisinde bocalayan ve ruhi ve ahlaki bakımdan çöküntü içerisinde olan Bizans ve Sasani gibi dönemin iki büyük imparatorluğunun marjında yer alan kabile düzenindeki putperest Arabistan'ın Hicaz bölgesinde, miladî VII. yüzyılda Hz. Peygamber'in evrensel misyonu önderliğinde ortaya çıkmaya başlayan ve inancı ve sisteminin temelini "Tevhid" akidesini yerleştirmiş bulunan İslâmiyet, çok kısa zamanda Arabistan'ın sınırlarını aşarak bir yandan Avrupa'ya, öte yandan da Orta Asya ve Hindistan'a uzanan oldukça geniş bir alanda, dünyanın büyük dini bünyeleri arasındaki yerini alan çok büyük bir dini ve toplumsal hareketin başlamasına imkan vermiş bulunmaktadır. Öyle ki, İslâm dininin tarih sahnesinde kendini göstermeye başlamasından bu yana geçen on dört asırlık zaman boyunca müslüman "toplulukların hayatı içerisinde o, çok önemli değişimlere kaynaklık ettiği gibi, XX.

⁴ Mamafih Weber'in, özellikle İslâm'ın ekonomik etiğini belli bir dönemden itibaren tek yanlı olarak yalnızca bir savaşçılar ahlâkı biçiminde algılayan anlayışı olmak üzere, bir kısım görüşlerini paylaşmadığımızı önemle belirtelim. Weber'in İslâmiyet'le ilgili görüşlerinin dikkate değer bir tenkit ve değerlendirme için bk.: B. S. Turner, Max Weber ve İslâm. Eleştirel Bir Yaklaşım (Çev.: Y. Aktay), Ankara, 1991.

yüzyılın sonlarına erişmiş bulunan günümüz dünyasında da o hala, müslümanların hayatına bir şekilde bir anlam ve yön vermeye devam etmektedir.

Böylece, İslâmiyet'le birlikte, sadece inanç birliğine dayalı bir ümmet oluşmamış, aynı zamanda önemli kültür ve medeniyet hamleleri ve değişiklikleri gözlenmiş ortaya çıkışından itibaren belli bir tutarlılık ve düzen gösteren ve etkileri ve varlığı şu veya bu şekilde hala devam eden bir İslâm medeniyeti oluşmuş; başlangıçtaki mevcut siyasi, sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel yapılar önemli değişime uğradığı gibi, zamanla yeni şartlar muvacehesinde yeni oluşumlar ve değişimlere şahit olunmuş ve doğrusu bütün bu gelişmeler, değişimler ve dönüşümlerde İslâm dini, öteki bir çok faktörlerin arasında önemli bir faktör olarak ve hatta bir ölçüde yerine göre değişimin motor gücü olacak biçimde süreçteki yerini almayı başarmış bulunmaktadır.

Bununla birlikte, özellikle dini heyecanın yüksek düzeyde olduğu ilk dönemlerdedir ki, biz İslâmiyet'i müslüman toplulukların değişimi açısından çok daha büyük bir toplumsal dinamizm faktörü olarak bulmaktayız. Bu çerçevede, müslüman bünye içerisinde ona esas şeklini kazandıran gelişmeler ve kurumlaşmaların ortaya çıktığı ve sonuçta Sünniliğin egemen olduğu özellikle başlangıçtan itibaren ilk üç asırlık dönemin önemine işaret etmek gerekir. Gerçi, müslüman bünye bundan sonraki dönemlerde de gelişmesine devam etmiş ve onun bu müteakip dönemlerdeki gelişim ve değişim süreçlerinde de din bir şekilde yerini almıştır. Ancak, müteakip dönemlerde bunun hiçbir zaman ilk dönemlerdeki etkinliğine erişemediği de aşikardır. Esasen, böyle olduğu içindir ki, bu müteakip dönemlerde gelenekleşme ortaya çıkıp da, bunu aşarak topluma yeni bir canlılık kazandırmak üzere girişilen her yeni hamle veya ihya hareketi, sürekli olarak bu ilk dönemlerin dinamizmine yeniden dönüş temasını işleye gelmiştir.

Şüphesiz, bu üç asırlık ilk dönem içerisinde de birtakım alt devreler ayırt etmek gerekir. Her şeyden önce İslâm'ın ilk ortaya çıkış ve yerleşme dönemi olması bakımından Hz. Peygamber dönemi nev'i şahsına münhasırdır. Miladi 610 yılında, önemli bir transit ticaret merkezi olan Mekke'de risaletle görevlendirilen Hz. Peygamber'in kendisine vahy olunan ilâhî emirleri tebliği yirmi üç yıl sürmüştür; İslâm dini ve ümmetinin temeli bu dönemde atılmıştır.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

Böylece, son on yıl Hicret'i müteakip Medine'de geçen bu dönem sadece bir "tebliğ dönemi" değil, fakat aynı zamanda İslâm ümmetinin ana dokusunun oluşturulduğu bir ilk "kuruluş dönemi" olmuştur. Ataların geleneksel dini ve dünya görüşüne, inançları, değerleri, kültürleri ve hayat tarzına karşı bir tür dini ve toplumsal protesto şeklinde ortaya çıkan ve dolayısıyla da onlara nisbetle çok önemli ve değişik unsurları ve yepyeni bir ruhu temsil eden yeni ve evrensel İslâmî ilâhî mesaj, animist ve putperest inançların ve uygulamaların yer aldığı geleneksel Mekke toplumu içerisinde çok şiddetli reaksiyonlarla karşılaşmış olmakla birlikte, taraftarlar bulmakta da gecikmedi. Üstelik bu yeni dini cemaatin giderek gelişme göstermekte oluşu ve bu çerçevede onun geleneksel Mekke toplumu açısından arz ettiği tehdit, Mekkeli putperestler ve özellikle de onların ileri gelenlerince yeni dine ve onun taraftarlarına karşı gösterilen tepkinin giderek önce baskıya, sonra ablukaya ve daha sonra da şiddete dönüşme eğilimi arz ettiği bir ortamda yeni din, Mekke'nin Kuzeyindeki bir vaha kenti olan Medine'de kök salmaya başladı ve bu gelişme Hicret'i müteakip on yıllık bir mücadele döneminin sonunda sadece Mekke dahil Hicaz yöresinin değil fakat hemen hemen bütün Arabistan'ın, Hz. Peygamber'in önderliğinde, Medine merkez olmak üzere gelişen yeni dini, ahlaki, sosyo-kültürel ve politik oluşumun nüfuz dairesine girmesi ile sonuçlandı.

Daha Hz. Peygamber döneminde, anlaşılan bu şekli altında İslâm ümmetinin ana karakteri, ilkeleri ve toplumsal dokusu belirlenmiş bulunmaktaydı. "Allah'ın varlık ve birliğine ve Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna iman"ı formüle eden Kelime-i Şahadet, aynı zamanda İslâm dininin özünü de ifade etmekte; yeni dini cemaat bu temel inanç etrafında şekillenmekteydi. Yeni din, dünyanın sonu, ahiret hayatı ve kişisel ve toplumsal sorumluluklar konusunda da önemli uyarıları içermekte; toplumsal dayanışma ve yardımlaşma gibi yükümlülükler temel esaslar arasında yerlerini almaktaydı.

Bu şekli altında yeni dini cemaat, her şeyden önce dini inançlara, kişisel ve toplumsal yükümlülüklerle dayalı ruhî ve ahlakî bir karakteri haiz olup; Sırf dini planda İslâmiyet, her şeyden önce animist ve politeist inanç ve uygulamaların yer aldığı bir dini yapıdan tek Allah inancı ve O'nun iradesine teslimiyete dayalı monoteist bir sisteme geçişi ifade etmekteydi.

Fakat değişim aynı zamanda kültürel, siyasal ve toplumsal alanlar gibi hayatın öteki vechelerini de kapsamaktaydı. Böylece, yeni dinin getirdiği değişim bir bakıma, İslâmiyet'in "cahiliyet" dönemi diye adlandırdığı bir devirden "medeniyet" dönemine bir intikali ifade etmekteydi. Bununla birlikte, bir başka bakımdan onu, "sözlü kültür"e dayalı kabile düzeninden "kitabî kültür"e dayalı ümmet yapısındaki "şehir medeniyeti"ne bir geçiş biçiminde tanımlamak da mümkün olmaktadır. Çünkü, herşeyden önce bir şehir ortamında ortaya çıkmaya başlamış bulunan İslâm dini, gittiği her yerde bir şekilde şehirleşmeyi de hızlandırmıştır. Gerçi, kültürel bakımdan İslâmiyet yine de bir bakıma kendisine kadar gelen Arap kültürünü baz almıştır. Ancak, orada önemli değişiklikler ve reformlar da gerçekleştirilmiş ve en önemlisi ona "Tevhid" esasına dayalı yepyeni bir ruh üflenmiş ve kutsal bir anlam kazandırılmıştır.

Hz. Peygamber'in önderliğinde bu şekilde oluşan yeni dini cemaatin "karizmatik" bir yapıya sahip olduğuna da, konumuz bakımından önemle işaret etmek gerekmektedir. Bu bakımdan da, Hz. Peygamber'in vefatı, en başta münhasıran, dini amilin karizmatik gücüne dayalı bir yapıda oluşmuş bulunan hemen bütün karizmatik oluşumlarda gözlemlendiği gibi, bu ilk müslüman dini cemaatin hayatında da önemli bir dönüm noktasını teşkil etmiştir. Zira, karizmatik bir grup olarak ilk dini cemaat içerisinde O'nun merkezi yerini doldurabilecek bir başka kişi mevcut değildir. Her şeyden önce bu olayla birlikte risalet görevi de sona erdiğine göre, bundan böyle vahyin müslüman toplumun hayatı içerisindeki doğrudan müdahalesi de söz konusu olmayacaktır. Geriye, Hz. Peygamber'in risalet görevi boyunca kendisine vahy olunan buyrukların toplandığı Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in uygulamalarını ifade etmesi sebebiyle önemli bir örnek oluşturan Sünnet'i kalmış bulunmaktadır. Nitekim onlar, müteakip dönemde İslâm ümmeti içerisindeki yerlerini aldılar. Ancak bu, pek çok ve çeşitli nedenlerle, uzun ve karmaşık bir süreçte gerçekleşti ve doğrusu bu arada bir çok eğilimler de kendini göstermekten geri kalmadı.

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip, O'nun yerinin doldurulamaz olması sebebiyle ortaya çıkan kritik ortamda liderlik sorunu Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi ile bir ölçüde aşıldı ve böylece aslında çok yönlü bir "İntikal devresi"nden

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

ibaret olan Dört Halife dönemi başladı. Hz. Peygamber'in vefatı, yeni ümmet için yine de bir çözülme problemini beraberinde sürüklemekten geri durmadı. Bu çerçevede, bir takım "ridde" hareketleri zuhur ederek, bazı kabileler zekat vermeme bahanesi altında isyan bayrağını çektilerse de, durum çok kısa zamanda kontrol altına alındı ve hatta özellikle ikinci Halife Ömer zamanından itibaren müslüman toplumun sınırları Arabistan yarımadasının çok daha ötelere taşmak suretiyle, küçük bir mahalli dini cemaatten büyük bir ümmete ve siyasi bakımdan da bir "şehir devleti"nden geniş imparatorluğa doğru seyreden bir gelişme ve geçiş gözlemlendi. Ancak, bu durum, yeni dini ümmet içerisinde çok ciddi dönüşüm sorunlarını da beraberinde getirmekte gecikmedi. Gerçi, Raşid Halifelerin dinamik kişilikleri, bir çok sorunun pratik çözümler aracılığı ile halline imkan veriyse de, hızla değişen toplumun kişileri aşan dönüşüm sorunları, üçüncü Halife Osman'la birlikte onların çözümü konusundaki ihtilafların gün yüzüne çıkma eğilimi göstermesi ve nihayet Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile sonuçlandı. Ancak iş orada da kalmadı ve süreç yeni gelişmeleri beraberinde sürükleyecek bir çizgide seyretti. Böylece, Hz. Osman'ın yerine geçen Hz. Ali döneminde O'nunla, halifeliğine itiraz eden Muaviye arasında ciddi bir fiili iç mücadele başladı ve sonuçta Emevi Devleti denilen ve orada hilafetin babadan oğula geçtiği bir patrimoniyal saltanata dönüştüğü yeni bir siyasi oluşum ortaya çıktı ve Abbasiler döneminde o imparatorluk çatısı altında otokratik bir karaktere büründü. Bu arada başkent de önce Medine'den Kufe'ye, sonra Şam'a ve daha sonra da Bağdat'a intikal etti.

Bütün bu gelişme ve değişme ortamında, İslâm ümmetinin müteakip gelişmeleri ile ilgili ilk tohumların atıldığına da önemle işaret etmek gerekir. Bir kere, öteden beri çoğunlukla göçebelige dayalı bir kabile düzeninde yaşaya gelen Arapların giderek merkezileşen, şehirleşen ve imparatorluğa dönüşen yeni yapıya uyumları önemli sorunları içermekteydi. Üstelik, başta Mekke halkı olmak üzere çok daha önceden şehir hayatına alışkın çevreler dahi yeni duruma uyum sağlamakta zorlandılar ve ciddi sorunlara yol açtılar. Nitekim, Mekkeli klanların kökü İslâmiyet öncesine uzanan kendi iç çatışmaları, hilafet ortamında bir iktidar mücadelesine dönüştüğü gibi, taraflar belli grupları da arkalarına almak suretiyle ihtilafları genişlettiler.

Böylece İslâmiyet'te mezhebi gelişmeler, öteki bir çok büyük dini bünyede görülenin tersine, temelde inanç ve ibadetle ilgili sırf dini nedenlerden değil de, yönetime dayalı siyasi ihtilaflardan kaynaklandılar ve dini unsurlar oraya zamanla dahil edilmek suretiyle sonunda dini anlam ve renge büründüler. Öyle ki, geleneksel ve klasik İslâm ümmeti içerisinde olağan toplumsal olaylar, olgular ve tepkilerin çoğunlukla ve sürekli olarak dini bir şekil ve renk altında ortaya çıkmakta olduklarını ve dinin toplumsal fonksiyonlarının bu çerçevede işlediğini gözlemek konumuz bakımından kayda değer olmaktadır.

Bu bağlamda, esasen bir ilk dönemde İslâmiyet, Arabistan'daki yerleşik din ve düzene karşı bir dini ve toplumsal protesto görünümü altında ortaya çıkmışken, özellikle Medine döneminden başlayarak biz onu, giderek genişleyen ve gelişen yeni dini cemaat içerisinde düzeni sağlamak üzere, güçlü bir bütünleşme faktörü rolünü oynarken görmekteyiz. Onun bu istikrar fonksiyonu, dini cemaatin sınırları genişleyip de o bir büyük ümmet hüviyetini kazanmaya başladıkça daha da arttı. Nitekim, hızla gelişen ve değişen toplumsal bünyede düzen ve istikrarı sağlamak amacıyla Emevîler bir reel politikaya yöneldiler ve bunu sağlamak üzere giderek merkezîyetçi bir anlamda dinin desteğini de arkalarına almayı ihmal etmediler. Böylece İslâmiyet'te ana dini kurumlaşma merkezîyetçi bir devlet ve hatta imparatorluk bünyesine uygun bir ümmet yapısında şekillenmeye başladı ve sonuçta onun tüm etkilerini alarak Sünnilik formu altında kurumlaştı.

Esasen, bu yönde ilk gelişmeler daha Dört Halife Döneminde kendini göstermişti. Zira, yeni dinin yayılıp mensuplarının artması ve üstelik önceden çeşitli klan, kabile, bölge, ülke, kültür, medeniyet, felsefe, zihniyet, ahlak, örf ve adet, inanç ve dinlere mensup kimselerin, büyük bir dini cemaat yapısı içerisinde bir ümmet birliği çerçevesinde yeniden bütünleştirilmesi sorununu da beraberinde getirmekte, üstelik sür'atle gelişen bünyede geleneksel kültür bu hali ile, ne ahlaki ne dini ne siyasi ne ekonomik ne hukuki ve ne de kültürel hiçbir probleme çözüm üretebilecek durumda görünmemekteydi. Bunun için yeni dinin kurumlaşması ve bunu sağlamak için de bilimsel bir gelişmeye ihtiyaç bulunmaktaydı. Bu amaçla önce Kur'an vahiyleri bir mushaf halinde toplandı. Kur'an-ı Kerim'in kıraati ve yorumu yeni bilimsel gelişmelere imkan verebilirdi. İnsanların Tanrı ile ve

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

birbirleriyle olan ilişkilerinin düzenlenmesi, yönetimin, ailevi ve toplumsal hayatın, ticaretin ve ekonomik hayatın öteki faaliyetlerinin, hızla gelişen ve değişen bünyede yeniden şekillenmesi ve düzenlemelerin kurumlaşması gerekmekteydi. Üstelik bunlar, İslâm ümmeti içerisinde ciddi sorunlara da yol açabilmekteydi. Hz. Peygamber döneminde vahiy ve Peygamber'in önderliği etrafında sorunlar çözüme kavuşuyordu. Bu yeni dönemde ise bir süre durum, teknik bir terimle "yaşayan Sünnet" şeklinde adlandırılan ve önceki dönemden intikal eden bir fiili gelenekle çözümlenmek suretiyle devam etti. Bu çerçevede mesela biz Arapların ta İslâm öncesi döneme uzanan ve ihtilafların çözümünde başvurulan hakemlik kurumunun varlığını sürdürdüğünü, ancak onun yeni durum ve şartlarda gelişme ve değişme yoluyla yeni bir şekilde kurumlaşmak üzere istihale içerisinde olduğunu görmekteyiz. Hızla değişen bünye ve büyüyen sorunlar, çok çeşitli alanlarda, yeni bir çok düzenlemeleri zorunlu hale getirdi ve işte İslâm'da ilim hareketi, hızla gelişen ve değişen bir toplumun sorunlarının, yeni dinin dinamik ruhu çerçevesinde bir çözüme kavuşturulması ihtiyacından kaynaklandı. Bilindiği gibi, Tefsir ve Fıkıh, ilk dönemin şartlarında Medine'de filizlenmeye başladılar: Kelam ilminin ilk tohumları Sıffin'de atıldı. Başlangıçta Fıkıh, külli bir ilim hüviyetinde şekillenme eğilimindeydi. Ancak, Hadis, Kıraat, Tefsir, Kelam, Tasavvuf, Lügat, Gramer gibi bilimler bu külli eğilimden kısa sürede farklılaşarak gelişme yolunu tuttular ve bütün bu gelişmelerde İslâm dini ve onun getirdiği dinamik ruh çok önemli bir rol oynadı. Hatta, bu çerçevede denebilir ki bir ölçüde bütün İslâm ilmi temelde Kur'an-ı Kerim'den kaynaklanmak suretiyle bir gelişme göstermiştir. Şüphesiz, böylesine bir gelişme sürecinde, öteki dış etkenler de kendilerine düşen rolü oynamaktan geri durmamışlardır. Mesela Felsefe, Abbasiler döneminde, üçüncü hicri yüzyıldan itibaren, antik Yunan filozoflarından yapılan tercüme faaliyetleri ile başlama imkanına erişti. Bu dönemde henüz felsefe, serbest düşüncüyü temsil etmemekteydi. Bir anlamda dönemin serbest düşüncesi, Zerdüştlük, Mani dini vs. İran etkilerini yansıtan Zanadika tarafından temsil edilmekteydi. Anlaşılan İslâm filozofları, Helenistik felsefeden öğrendiklerini Şeriat ile karşılaştırmak suretiyle, bu ikisi arasında bir uzlaşma arayışı içindeydiler. Her halükarda, bu şekli altında felsefe ilk planda geleneksel ve muhafazakâr çevreden öyle pek şiddetli reaksiyonlar almadı.

Nitekim, halife Mütevekkil döneminde filozof el-Kindî'ye gösterilen tepki, onun Mutezile ile olan ilişkisi ve dostluğundan kaynaklanmaktaydı. Kısacası, bu dönemlerdeki bilimsel gelişme, aynı zamanda edebiyat, kültür ve medeniyetin inkişafına; eğitim, felsefe, sanayi, teknoloji, güzel san'atlar, mimari, ekonomi ve özellikle ticaret gibi çok çeşitli alanlardaki önemli gelişmelere ve bir şehir medeniyetinin oluşumuna ve gelişimine, adeta bir İslâm hümanizminin şekillenmesine imkan vermiş; böylece dinin merkezi bir konumda yer aldığı bir süreçte şekillenen İslâm medeniyeti, Abbasi hilafetinin ortalarında doruk noktasına erişmiştir.

5. *Sosyal Değişmeyi Frenleyici veya Yavaşlatıcı Bir Faktör Olarak İslâmiyet.*

Böylece, Abbasiler döneminin ortalarında İslâm medeniyeti kemâle ererken, İslâm ümmeti de, uzun mücadeleleri müteakip Sünnîliğin hakimiyeti altında çeşitli kurumları, yerleşmiş tavır ve görüşleri ile oturmuş bir bünyeye kavuşmaktaydı. Bu çerçevede, “Şeriat” adı altında ifadesini bulan İslâmî gelenek, çok çeşitli kaynaklardan gelen bir çok kültürel unsuru dinamik bir biçimde özümseyerek bir sosyo-kültürel senteze erişmişti. Bu İslâmî gelenek içerisinde her şeyden önce müslüman toplumsal hayatın normatif düzenlenişinin kurumlaşması olmak bakımından Fıkhın belli bir formülasyona eriştiğini önemle belirtmeliyiz. Öte yandan, süreçte Kur'an'ın yanı sıra özellikle Hadis'in çok önemli bir rol oynadığına ve böylece Sünnî fikhî, ahlakî, kelâmî muhtevanın nihaî şeklini kazanmasında Ehl-i Hadis'in başta gelen bir etkiye sahip bulunduğu da konumuz bakımından işaret etmek gerekir. Gerçi, bu çerçevede alternatifler de eksik olmamıştır. Sünnîliğe karşı Haricilik, Şia, Mutezile, Felâsife ve Mutasavvıfe belli başlı alternatif eğilimleri temsil ettiler. Ancak, Abbasilerin ortalarından itibaren ana bünye Sünnî anlayış ve düzen üzerine iyice oturdu; diğerleri ise marjinal bir konumda kaldılar.

Konumuz bakımından kayda değer olan husus şudur ki, İslâm dünyasının özellikle ilk üç yüzyılı içerisinde gözlediğimiz böylesine bir gelişme, orada bir düzen ve istikrarın yanı sıra aynı zamanda bir kurumlaşma, standartlaşma, klasikleşme ve gelenekleşme olgusunu da beraberinde getirdiği gibi, bunun yanı sıra, ilk dönemlerde orada varlığına işaret ettiğimiz ve içerisinde dinin de çok

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

önemli ve aktif bir rol aldığı dinamik ruhun da giderek canlılık ve etkinliğini yitirmeye başladığı gözlemlendi. Bu sürecin sonunda ise İslâm kültür ve medeniyetinin eski canlılığını kaybetmesi ve giderek durağanlaşması olgusuna şahit olundu. Gerçi bu durum bir anda ortaya çıkmadı; doğrusu o oldukça uzun bir zaman ve süreçte gerçekleşti. Nitekim, bu bakımdan, bu durağanlığın nedenlerini tek bir veya birkaç faktöre bağlayıvermek de oldukça yanıltıcı olmaktadır. Anlaşılan süreçte çok çeşitli etkenler rol almış bulunmaktadır ve üstelik böylesine bir eğilimin başlangıçları, gerçekte yukarıda dinamik bir ruh ve gelişmenin varlığına işaret ettiğimiz bu ilk üç yüz yıllık dönemin ta başlarına kadar uzanmaktadır. Nitekim bu anlamda kendini götüren ihtilafların bazılarını yukarıda temas ve işaret etmiş bulunmaktayız. Hoşgörüsüz, bağnaz ve mezhepçi zihniyet, müslümanların arasında, işin içerisine din faktörü sürekli olumsuz bir biçimde sokulmak suretiyle artarak devam etti. Ancak, tüm gelenekleşme ve durağanlaşmasına rağmen İslâm kültür ve medeniyeti daha çok uzun asırlar boyunca yeni canlılık ve yaratma hamlelerine tanık olmaktan da geri durmadı; modern zamanlarda ise, çağdaş Batı kültürü, medeniyeti, bilimi ve teknolojisinin dünya ölçüsündeki nüfuzu karşısında, giderek durağanlığın çöküntüye dönüştüğü bir ortamda, bunun şoku altında bocalamaya başladı. Bu çerçevede kayda değer olan husus şudur ki o, bu son duruma karşı genelde hep tepkisel tutum ve davranışlara yöneldi. Yine de, bu hali altında dahi sürekli ve birikici bir süreç olarak onun, en azından potansiyel olarak bir çok yönlerde değişme ve hatta istihale eğilimlerini içermeye devam ettiğini önemle belirtmeliyiz.

Gerçekte ise, hemen öteki bütün dinler gibi İslâmiyet'in de, kurucusunun menşei tecrübesi ve kutsal mirasına ayinî bir bağlılık karakterini taşıması bakımından, kendini tarihten soyutlamak suretiyle geleneksel bir özellik taşıması itibarıyla, bir bakıma muhafazakâr bir fonksiyona daha başlangıçtan itibaren sahip bulunduğu önemle işaret etmek gerekir. Kaldı ki İslâmiyet, yukarıda da görüldüğü üzere, ortaya çıktığı toplumda ne kadar devrimci davranmış olursa olsun, yine de içinde çıktığı toplumun kültürünü esas almış ve ondan bir çok unsurları da muhafaza etmeye veya bazı değişikliklerle ibkaya özen göstermiştir. Esasen, belirtmek gerekir ki, bu durum da sadece İslâmiyet'e has değildir. Bütün din kurucuları içinde

çıktıkları toplumu baz almış bulunmaktadırlar ve oraya yeni bir ruhla yepyeni bir düzen getirirken, geleneksel kültürden bir çok unsurları daima korumuşlardır.

Öte yandan, yine işaret etmek gerekiyor ki, her ne kadar gelenek ve muhafazakârlık bir ölçüde her çeşit zihniyet, değer, norm, kültür ve yapı değişikliğine karşı bir fren ve engel fonksiyonunu da akla getiriyorsa da, aslında geleneksel ve muhafazakâr formu altında dahi dinin her çeşit sosyal değişme olgusunu inkar ettiğini düşünmek de hatalı olmaktadır ve bu durum İslâmiyet için de geçerlidir. Bir kere hemen her din, yerleşik bir takım inançlar ve düzenin bulunduğu bir topluma getirdiği yeni dünya görüşü ve hayat anlayışı; evrene, onun yaratılışı ve sonu meselesine, eşya ve olaylara, insan davranışlarına getirdiği yeni açıklama ve yüklediği yeni anlam ve zihniyet ile adeta yeni bir dünyanın kuruluşuna vesile olmakta; bu bakımdan da o, özünde aynı zamanda dinamik bir yaratıcılık ilkesini içermektedir ve bu durumun İslâmiyet için de geçerli olduğunu yukarıdaki açıklamalarda görmüş bulunmaktayız. Bu anlamda anlaşılan İslâm dini hemen her devirde yaratıcı bir takım unsurları bünyesinde bulundurmuştur ve esasen o bu gün de bulundurmaya devam etmektedir. Bu bakımdan da, bir din ve bu çerçevede özellikle İslâm dini ne kadar muhafazakâr ve gelişmeye engel teşkil edici fonksiyonu altında algılanırsa algılandığı, en azından potansiyel olarak o yaratıcı bir dinamik ruh ve zihniyeti daima kendinde bulundurmaktadır. Bu bakımdan, essansiyalist bir yaklaşımla, durağanlığın İslâm'ın özünde yer aldığı iddiası temelinde tutarsızdır. Keza, Arap ve İslâm kültürünün temelinde her çeşit gelişme fikrine yabancı olduğu iddiası da tek yanlı olup, bize sanki sonraki gelenekleşmiş ve durağan dünya görüşü ve hayat anlayışının geriye doğru bir tür yansıtılması imiş gibi görünmekte; her halükârda bu iddialar en başta, İslâm medeniyetinin kemali ile sonuçlanan, bir ilk dönemde gözlemek imkanını elde ettiğimiz dinamik gelişme tarafından yalanlanmış bulunmaktadırlar.

Öte yandan, dinin toplumdaki muhafazakâr ve yaratıcı fonksiyonları, ilk bakışta birbirleri ile çelişki içinde görünseler bile, aslında onların her ikisi de toplumu dinamik bir biçimde canlı olarak ayakta tutma amacına yöneliktirler ve bu yönü itibariyle onlar birbirlerini tamamlarlar. Üstelik, bir toplum veya kültürdeki her değişme olumlu ve ileriye doğru bir gelişme anlamına da gelmemektedir. Çünkü

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

değişme kavramı çok yönlü değişimi içermektedir; toplum bakımından içerdiği değer itibariyle o, olumlu ve ileriye doğru bir gelişmeyi ifade edebildiği gibi geriye doğru bir gidişi, toplumsal çözülmeye ve durağanlığa yol açabilecek bir dönüşümü de ifade edebilir. Nitekim, sadece din veya İslâm dininde değil, hemen bütün toplumların esas karakterinde zaten muhafazakâr güçlerle ileriye doğru gelişmeyi sağlayıcı eğilimler potansiyel olarak da olsa mevcuttur ve onlar bu şekil altında gerçekte toplumsal yapılar ve fonksiyonları ve böylece toplumsal bünyeyi dinamik bir ahenk içersisinde ayakta tutmaya yönelmiş durumdadırlar. Nitekim, toplumsal bir olgu olarak her din gibi İslâmiyet de bize, bu çift yönlü eğilimi en azından potansiyel olarak daima kendinde bulundura gelmiş görünmektedir.

Bu çerçevede, anlaşılan problem, toplumda gelenekçi ve muhafazakâr eğilimler ile yaratıcı güçlerden birinin veya diğerinin baskın yahut edilgen bir konuma itilmiş olup olmadığı meselesidir. Nitekim, yukarıdaki açıklamalardan, İslâm dünyasında ilk dönemlerde bu çift yönlü potansiyel eğilimden dinamik ve ileriye doğru gelişmeyi sağlayıcı temayül baskın ve hakim görünmüş ve böylece bu dönemlerde tarihen bildiğimiz büyük İslâm kültür ve medeniyetinin ortaya çıkışına şahit olunmuştur. Ancak, yine bu çerçevede anlaşılan bir ikinci safhada İslâm dünyasında bu defa da gelenekçi ve durağan zihniyet ve güçler egemen olmaya başlamışlardır ve esasen onlar yukarıda da işaret etmeye çalıştığımız gibi potansiyel olarak başlangıçtan itibaren daima mevcut buldukları gibi, yine onlar oldukça erken dönemlerden itibaren zaman zaman üstünlüğü ele geçirmeye de meyletmışlerdir. Bu durumu İslâm dünyasındaki çok çeşitli gelişme alanlarında zengin örnekler aracılığı ile gözlemek imkanımız mevcuttur. Örnekleri artırmaksızın, geleneğe bağlılığın müslümanların arasında ilk dönemlerden itibaren güçlü bir biçimde varlığına işaret etmekle yetinelim. Hakikaten, İslâmiyet'te Sünnilik, daha ilk dönemlerden itibaren, bir yandan değişime, öte yandan da Müslüman toplumsal bünyeyi bölmeye yönelik itizali hareketlere karşı, Kur'an ve Peygamber'in Sünnetine bağlılık geleneğini temsil etmiş ve zaten o bundan dolaydır ki bu adla anılmıştır. Yeniliğe ve değişime karşı direnç, ilk dönemlerin dini ve kültürel mirasına nisbetle yeni olan her şeyi "bid'at" damgası altında reddetme eğilimini de müslümanların arasında çok erken dönemden itibaren ortaya çıkardı ve

bu eğilim müslümanların arasında güçlü bir biçimde varlığını zamanımıza kadar sürdürdü. Bu çerçevede, ilk dönemlerin kültürü, adeta tarihi şartlarından tamamen soyutlanarak kutsallaştırılmak suretiyle idealize edildi ve mitolojileştirilerek tarih ötesine taşınmak istendi⁵. Hatta bu anlayış, bundan sonra Kıyametin kopacağı Ahir Zaman'ın Peygamberinin getirdiği din olan İslâm'da en üstün ve erdemli dönemin ve nesillerin ilk dönemler ve nesiller olduktan, sonrasının ise giderek kalitesizleştiği ve hatta bozulduğu şeklindeki bir anlayışa da imkan verdi ve üstelik özellikle Sünni Müslümanlıkta bu bir bakıma resmi bir hüviyet bile kazandı. Bu arada akılcı eğilimler de büyük ölçüde bastırılmaya çalışılmak suretiyle, nihayet bir dönem sonra "içtihat kapısının kapandığı" ifade edilmek suretiyle "taklidçilik" egemen olmaya başladı.

İslâm düşüncesi, kültürü ve medeniyeti, bir dönemden itibaren, böylece gelenek ve geçmişi taklidin ağır baskısı altında giderek bir durgunluk ve hattâ çöküntü dönemine sürüklenir ve bu arada din totaliter ve tekelci bir yorumla toplum ve kültür hayatının hemen her alanına egemen kılınmaya başlayınca, dinin değişime engel oluşturan veya onu en azından bir şekilde yavaşlatan fonksiyonu da, işte asıl bu dönemlerden itibaren ki, kendini belirgin ve hatta olumsuz bir biçimde göstermekte idi. Nitekim, anlaşılan problem bu şekli altında zamanımızda da ağırlıklı bir biçimde devam etmektedir ve başlangıçta toplumsal değişimin etkin bir faktörü ve dinamik bir güç iken neden bir ikinci safhada İslâmiyet'in gelenekçi, muhafazakâr ve durağanlığa yol açan fonksiyonunun ağır bastığı veya İslâm dünyasının niçin bir dönemden itibaren durgunluk ve hata giderek inhitata sürüklendiği meselesi, hakkında bugüne kadar yapıla gelen çok çeşitli spekülasyonlara rağmen⁶, bu gün de tam anlamı ile çözümlenememiş bir sorun olarak ortada kalmaya devam etmektedir. Meselenin daha iyi aydınlatılabilmesi için,

⁵ İslâm dünyasında ,durağan zihniyet ve idealleştirme konusunda bizimkinden farklı ancak ilginç bir tahlil konusunda bk W. M. Watt, İslâmi Hareketler ve Modernlik (Çev T. Koç), İstanbul, 1997, özellikle s. 1 9-48 Aynı şekilde Krs. 11. A R Gibb, Modern Trends in İslâm, Chikago, Ünversety of Chikago Press, 1947

⁶ Konu ile ilgili oldukça ilginç bir bilimsel tartışma ile ilgili olarak bk Classicisme et Declin Culturel Dans l'Histoire de

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

burada din ve toplumsal değişme arasında var olduğunu ifade ettiğimiz temel ilişki türlerinden bir başkasını yani toplumsal durum ve değişimin din ve özellikle de İslâm dini üzerindeki etkilerini ele almamız uygun düşmektedir.

6. Sosyal Değişimin İslâmiyet Üzerindeki Etkileri.

Ne kadar aşkın olursa olsun ve dolayısıyla da tarihten soyutlanmak suretiyle ne ölçüde “zamanüstü”, “tarih-üstü” ve “toplum ve kültür-üstü ve ötesi”nde algılanmaya çalışılırsa çalışılsın, bütün dinler gibi İslâm dini de tarihin belli bir zamanında ve muayyen bir tarihi, kültürel ve toplumsal ortamda ortaya çıkmıştır ve bu hali ile o, toplumsal bir olgu olarak öteki toplum olaylarının tüm karakteristiklerini kendinde yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, din ve toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklı olması sebebiyle, İslâmiyet’in toplumsal değişme üzerindeki etkilerinin yanı sıra, karşılık olarak toplumsal değişimin de İslâmiyet ve dolayısıyla da müslüman toplulukların dini yaşayışları üzerindeki etkileri söz konusu olmaktadır. Mamafih, burada söz konusu olanın, determinist bir sebep-sonuç ilişkisi değil fakat karşılıklı etkileşim bağlamında bir takım etkilenmeler olduğunu önemle ve ısrarla belirtelim.

Esasen, bu çerçevede insanlığın dini tarihini ele alan araştırmacılar ve meselâ Bergson, orijinal ve kutsal bir tecrübe olarak yeni bir dinin, geleneksel bir toplumda yaratıcı bir hamle şeklinde tezahür ettiği ve bunun için de o toplumun böylesine yaratıcı bir tekamül şeklinde ortaya çıkan köklü bir değişimi kabule açık olması gerektiği hususuna önemle işaret ediyor. Bergson’a göre, din ile ilişkileri bakımından insanlık tarihi iki ana toplum tipine ve bunlara tekabül eden iki tip dine sahip olmuştur. Bunlardan birincisi “kapalı toplum”dur ve orada ancak “statik” bir din vücut bulabilir. Öteki toplum tipi ise “açık toplum”dur ve ona tekabül eden din şekli de “dinamik” türdür⁷. Gerçi, bu noktada din tarihini ve dinle ilişkileri bakımından statiklik-dinamikliği böylesine dikatomik bir biçimde iki ayrı safhaya ayırmaya kalkışmanın da aslında gerçeğe tam tekabül ediyor görünmediğine önemle

⁷ l’İslâm. Actes du Symposium International d’Histoire de la Civilisation Musulmane, Bordeaux--1956, Paris, Maisonneuve et Iarose, 1977. Krs. H. Bergson, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, Paris, PUF , 1967 .

işaret etmek gerekmektedir. Zira, anlaşılan en durağan ve kapalı toplumlarda dahi dinamik güçler ve eğilimler en azından potansiyel olarak varlıklarını sürdürüyor ve yerine göre şu ya da bu şekilde onlar toplum hayatında etkin bir konuma da gelebiliyorlar. Buna karşılık, yine durum ve şartlara göre, tarihinin belli bir döneminde dinamik olan bir din, çeşitli nedenlerle bir başka dönemde durağanlığı temsil edebiliyor. Nitekim, biz bu durumun tipik bir tezahürünü, İslâmiyet bakımından yukarıda görmüş bulunuyoruz. Bu bakımdan da, insanlığın dini tarihinin ilk dönemlerini hep statik, müteakip dönemleri de dinamik addetmek pek uygun düşmüyor.

Her halükarda, Bergson'un bu ayırımı, dinin toplumla olan ilişkilerini, statik ve dinamik fonksiyonları itibariyle anlamak bakımından önem arz ediyor. Hakikaten, Bergson'un bu tespitinin ışığında insanlığın dini tarihine göz attığımızda, mesela orada yaratıcı dini gelişme dönemlerinin daima toplumsal karşılık devrelerine tekabül ettiğini gözlemek imkanımız oluyor. Nitekim, bu çerçevede tarihi büyük dinlerin sosyolojisi üzerinde duran Max Weber de, evrensel büyük dinlerin ortaya çıktıkları toplumsal zemine daima bir kriz ortamının hakim olduğu vakiasına dikkat çekiyor. Gerçekten de, mesela Çin'de Konfüçyanizm'in ortaya çıkışı ve yerleşmesi, orada hızlı bir sosyal değişme, düzensizlik ve hatta feodal prensliklerin çatışma döneminde olmuştur. Keza, Hindistan'da felsefî Brahmanizm'in ve Budizm'in başlangıçları, orada bir çok iç çekişmelerin, Arifler ile yerli halkların çatışmalarının, feodal savaşların ve Brahmanlarla Kşatriyaların toplumsal nüfuz mücadelelerinin şiddetlendiği dönemlere rastlamaktadır. İsrail kavmi içerisinde peygamberî hareketin gelişmesi ile ülkenin Mezopotamya'daki güç tarafından tehdit altına alınması arasındaki paralellik de bu açıdan kayda değerdir. Bunun gibi, Hıristiyanlığın, Roma sömürge yönetimi altında ezilen ve bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olan Yahudî toplumunun bunalımlı bir döneminde doğduğunu önemle belirtmeliyiz. Bu kurtarıcı beklentisi, Hıristiyanlıkta "Mesih" addedilen Hz. İsa'nın dünyanın sonunda yeniden geleceği ve bin yıl boyunca adaletle hükmedeceği şeklindeki "millenarist" kurtuluş beklentisi inancının vücut bulmasına imkân vermiş ve Hıristiyanlık tarihi orada kendilerinin İsa-Mesih olduğunu öne süren kişilerin başlattığı bir çok dini kurtuluş hareketlerine sahne olmuştur ve bu gün de olmaya

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

devam etmektedir. Esasen, bunalımlı bir ortamda kurtarıcı beklentisi, insanlık içerisinde anlaşılan evrensel bir eğilimdir ve hemen bütün toplumlar ve dinlerde mevcuttur. Bunun tipik örneklerini modern dönemde, sömürgeci ve misyoner Avrupa ülkelerinin Afrika, Avustralya ve Amerika gibi kıtaların yerli halklarının geleneksel ve cemaatvari toplumlarında meydana getirdikleri büyük ve köklü değişim ve tahribat ortamında; bu halkların arasında “Kargo Kültler” denilen kurtuluş dini türünden hareketlerin ortaya çıkmakta oluşu vakiasında da bulmakta⁸ ve böylece bir kurtarıcı beklentisi eğiliminin insan topluluklarındaki köklülük ve yaygınlığını daha esaslı bir biçimde anlamak imkanımız olmaktadır. Nitekim, tarihleri boyunca hızla değişen müslüman toplumlar içerisinde bunalımlı ortam, anlaşılan başta Şii çevreler olmak üzere ve fakat aynı zamanda Sünnîler arasında da bir kurtarıcı beklentisine olan inancın köklü bir biçimde yer tutmasına imkan vermiş ve mesela “Mehdi” inancı orada bu şekilde güçlü bir biçimde yerini almış bulunmaktadır. Anlaşılan benzeri bir beklenti, İslâm’dan önceki Arabistan’da Yahudi ve Hıristiyanların yanı sıra Arap kabilelerinde de mevcuttu.

Zaten, anlaşılan İslâmiyet’in ortaya çıkmasına zemin teşkil eden Arap toplumu da artık daha eskinin oturmuş kabile toplumu değildi. Her şeyden önce orada sosyo-ekonomik yapı hayvan yetiştiriciliğine dayalı kabile düzenindeki göçebe topluluklar ile ziraata elverişli vahalarda yerleşmiş bulunan kabileler ve transit ticarete dayalı şehirler olmak üzere farklılaşmış bulunmaktaydı. Üstelik Arap kabileleri çevredeki büyük siyasi, ekonomik, askeri ve dini güçlerin tehdidi altında bulunmaktaydı ve zaten onlardan gerek kuzeyde, gerek doğuda ve gerekse de güneyde bulunanların bir bölümü çevredeki bu komşu büyük güçlere tabî durumdaydılar. Her halükarda değişim, bir şekilde orada da etkisini çoktan göstermiş olup, hatta o, İslâm’ın ortaya çıkışına takaddüm eden dönemde bunalımlı bir kriz ortamına dönüşmüş bulunmaktaydı. Bu çerçevede bir çok araştırmacı arasından mesela Ülkemizde din sosyolojisi bilimine ilk ciddi ilgiyi göstermiş bulunan Ziya Gökalp de, İslâmiyet’in ortaya çıktığı dönemde Arabistan’ın, bir yandan Bizans, bir yandan Sasani ve bir başka yandan da Habeşistan

⁸ Bk K. Burrige, New Heaven New Earth. A Study of Millenarian Activities, Oxford, Basil Blackwell, 1971

imparatorluklarının istilâ tehdidi altında bulunduğuna; özellikle Kur'an'da işaret edilen "Fil Vak'ası"nın Hicaz yöresini nasıl tedirgin ettiğine ve işte İslâmiyet'in böylesine bunalımlı bir değişme ortamında ortaya çıkıp geliştiğine önemle işaret ediyor.⁹

Bununla birlikte, aynı şekilde hemen belirtmek gerekiyor ki, spesifik bir dini fenomen olarak İslâmiyet'in ortaya çıkışı ile buna zemin teşkil eden bunalımlı toplumsal ortam arasındaki ilişki, determine bir biçimde ve tek taraflı olarak ikincisinin ilkinin belirlemesi veya onun sebebini teşkil etmesi değil fakat sadece böylesine özgün ve aşkın bir dini fenomen için uygun bir ortam oluşturması anlamındadır. Aksi halde, benzeri başka ortamlarda niçin aynı sonucun ortaya çıkmadığı sorusu cevapsız kalmaktadır. Bu bakımdan, orijinal manevî ve dinî bir fenomen olarak İslâm'ın, son tahlilde ortaya çıktığı ortamdan bir ölçüde bağımsız ve kendi iç dinamikleri çerçevesinde nev'i şahsına münhasır ve aşkın olduğunu önemle ve ısrarla belirtelim.

Şüphesiz bu durum, aşkın bir kutsal tecrübe olarak dinin ve özel olarak İslâm dininin, içinde çıktığı toplumsal ortamdan büsbütün bağımsız bir biçimde hayatiyet bulduğu anlamına da gelmemektedir. Anlaşılan, din ve toplum arasındaki ilişkiler karşılıklı olup, bu sosyolojik kural ve durum İslâmiyet için de geçerli olmaktadır. Böylece, İslâmiyet'in ortaya çıktığı bunalımlı ortamın yanı sıra ve onun orijinal ve temelinde aşkın dinî tecrübesinin tüm muhafazakâr özelliğine rağmen, öteki bir çok dinlerde göçebelikten yerleşikliğe, sitelerden imparatorluklara, kırsal kültür ve medeniyetlerden sanayi toplumu ve şehir medeniyetine geçişler dolayısıyla kendini gösteren büyük toplumsal ve kültürel değişim ve dönüşümlerin ve bunların sebebiyet verdiği uyum problemlerinin, müslüman toplulukların dinî ve toplumsal yaşantıları üzerinde de etkilerini gösterdiğini ve bu tür uyum problemlerinin bazen çok sancılı yaşandığını ve hatta günümüzde yaşanmaya devam ettiğini de önemle belirtmeliyiz. Öyle ki, dinamik bir din olarak İslâmiyet, bu tür uyum sorunlarını aşmak üzere, akla ve bilime önem vermiş, durağanlığın temsilcisi olmak itibarıyla karizmatik bir dinî otorite olan rahipliğe, en azından prensip olarak bünyesinde yer

⁹ Bkz. Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, İstanbul, 1977, s. 53

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

vermemiş, din konusunda yetkiyi ilimde “ruhsat sahibi” olanlara bahşetmiş, bu amaçla “içtihat”ı kabul edip, hatta “ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü” ilke edinilmiş ve böylece dinamik zihniyet ve eğilimi bir şekilde bünyesinde canlı tutmaya meyletmiştir.

Bu noktada, her şeye rağmen, öteki tüm dinî tecrübelerde olduğu gibi, İslâmiyet’in menşei, aşkın ve orijinal dinî tecrübesinin de dünya şartlarında, bir doğal, toplumsal ve kültürel ortamda tezahür ettiğini ve bu çerçevede hayatîyet bulduğunu ve bulmaya devam ettiğini bir kez daha önemle ısrarla vurgulamalıyız. Nitekim, gerçekte hızlı değişim ortamında, yeni iç ve dış dinamiklerin etkisi ile zaman içerisinde çok çeşitli biçimlerde değişim ve dönüşümlere uğrayan bu doğal, toplumsal ve kültürel çevre, öteki bütün dinler gibi İslâm dininin bir toplumda ortaya çıkıp hayatîyet bulması olgusunu da şartlandırmış ve hatta tarihen bir şekilde onu etkilemiştir. Üstelik, bu çerçevede zaman içerisinde meydana gelen değişimler ve dönüşümler de orada yeni etkileri meydana getirmiş ve süreç iç ve dış dinamiklerin etkisi altında tarih boyunca devam etmiştir ve halen sürmektedir.

Esasen, bunda şaşılacak bir durum da yoktur. Çünkü, başta da işaret ettiğimiz gibi, tüm kutsal ve aşkın dinî tecrübeler gibi, İslâm dinini de biz, tarihî, sosyolojik ve fenomenolojik bir gerçeklik olarak ancak bu dünya şartlarında tezahür eder ve hayatîyet bulurken gözlemekteyiz ve insan açısından bunun tersi de mümkün olamamaktadır. Kutsal ve aşkın tecrübe, dünya yüzünde tezahür etmeye başladığı andan itibaren tarihin rastlantıları ve toplumsal ve kültürel ortamın şartları ve mukavemeti ile karşılaşılıyor ve böylece karşılıklı bir etkileşim çerçevesindedir ki o çok çeşitli eğilimlere en azından potansiyel olarak imkan vermek suretiyle tarihen tezahür ediyor ve yeni şartlar ve değişimler daima yeni eğilimler, arayışlar uyum ve uyumsuzluk süreçlerine sebebiyet verebiliyor.

Hakikaten, biz bu durum ve olguları İslâmiyet’te de daha başlangıçtan itibaren gözleyebiliyoruz. Böylece, İslâm dini kabile düzeninden daha büyük toplumsal ve kültürel ünitelere bir değişim süreci içerisinde olan Arabistan’ın tarihi, toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik durum ve şartları altında hayatîyet bulmaya başlıyor ve doğal olarak da, içinde çıktığı ortamın mukavemeti ile karşılaşılıyor. Hatta, bu karşılıklı etkileşim ve koşullandırma ortamında bir kısım araştırmacılar vahyi

muhtevanın tezahürünün dahi “Mekki” ve “Medeni” farklılaşması olgusuna dikkat çekiyorlar. Zaten vahyin, kendisine çağrısını yönelttiği toplumun hayretli tepkisi altında toptan değil de “esbab-ı nüzul” denilen dönemin ve toplumun olayları ve sorunlarıyla sıkı bir ilişki altında, yaklaşık yirmi üç yıllık bir süreçte parçalı biçimde gerçekleşmiş bulunması olgusu da, Kur’an Vahyi ile toplumsal ortam arasındaki bağlantıyı anlamamıza izin veriyor. Anlaşılan bu ortamda yine doğrudan doğruya vahyi fenomende kendini gösteren “nesih” olgusu dahi bir şekli altında değişime bir tür uyum fonksiyonunu izhar ediyor. Yine aynı vahiy fenomeninde bir çok bakımlardan gözlemek imkanını elde ettiğimiz “tedric” vakıası da bu tür bir etkileşimin bir başka tipik tezahürü olduğu kanaatini bizde uyandırıyor. Böylece, Mekke ve Medine başta olmak üzere Hicaz yöresinin ve daha genel olarak da VII. yüzyılın Arabistan’ının toplumsal şartlarında ve bir ölçüde onlarla ilişkili olarak tezahür eden İslâm dini, küçük bir dinî cemaatten büyük bir ümmetin dini olmak yolundaki tüm değişim ve dönüşüm süreçlerine uğramak suretiyle hayatiyet buluyor ve süreç onun müteakip tarihi boyunca ve hatta zamanımızda, değişen iç ve dış dinamikler çerçevesinde sürüp gidiyor. Hatta bu çerçevede, mesela İslâmiyet konusunda modern dönemde değerli araştırmaları ile dikkati çeken bir Müslüman bilgin olarak Fazlurrahman, ilk olarak dünya şartlarında Hz. Peygamber tarafından insanlara tebliğ edildiği şekli altında İslâmiyet’i, “genişleyen ve yeni hücrelerin oluşmasını sağlayan, fakat henüz ayrılaşmamış olan, kapısını dış etkenlere kapatmamış olmakla beraber yine de onlar açısından bizatihi açıklanamayan merkezî bir çekirdeğe” benzetiyor; bu bakımdan da o, özellikle ilk planda süreçte İslâm’ın kendi bünyesinden doğan bir ilk yönelişe öncelik vermekle birlikte, yine oradaki müteakip gelişmeler ve bu bağlamda oluşan yeni eğilimler, oluşumlar ve bölünmeleri iç bünyenin yanı sıra bir ölçüde dış şartların ve dinamiklerin etkilerine de bağlamak suretiyle anlayıp açıklamaya çalışıyor ve müteakip oluşumlar böylece henüz ayrılaşmaya gitmemiş bulunan İslâm dini için de tek yanlı olarak görmeye kalkışmak suretiyle hükümler çıkarmaya kalkışmanın bilimsel tehlikesine de haklı olarak işaret ediyor.¹⁰

¹⁰ Fazlurrahman, İslâm, (Çev. M. Dağ, M. Aydın), Ankara, 1992, s.183.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

Anlaşılan, öteki toplumlarda olduğu gibi, İslâm dünyasında da değişim, en azından birikici bir tarzda süreklilik göstermiş, bu bağlamda din ve toplumsal değişme arasındaki ilişkiler de hep karşılıklı etkileşim ve uyum ve uyumsuzluk süreçleri çerçevesinde hayatiyet bulmuştur. Bu çerçevede, zamanla değişen şartlar dine gerek inanç, gerek ibadet ve gerekse de teşkilat alanında yeni uyum süreçlerini empoze etmekten geri durmamışlar; öyle ki, öteki tüm dinî bünyeler gibi İslâmi bünyede de zamanla billurlaşan eğilimler belli mezhepler, fırkalar, akımlar ve ekoller şeklinde teşekkül etmişler ve ümmet içerisindeki alt-gruplaşmalar bir ölçüde buna göre şekillenmişlerdir. Bu anlamda İslâm dünyasında, yukarıda işaret edildiği üzere ilk üç yüzyıllık dönem çok önemli olmuş ve asıl şekillenmeler ve gelenekleşmenin çatısı o zamanda atılmıştır. Bu bağlamda Arkoun, İslâm dünyasında Vahiy, Gerçek ve Tarihin karşılaşmasına paralel olarak kendini gösteren oluşumların, “literalist”, “rasyonalist” ve “imajinatif” şeklindeki üç ana eğilim etrafında toplandığına işaret ediyor. Buna göre, Hambelilik ve Zahirilik Literalizmin tipik temsilcileri olmaktadırlar. Mutezile, Eş’arilik ve Felâsife kendilerine göre Rasyonalizmi; Şiilik ve Sufilik ise imajinatif eğilimleri temsil ediyorlar¹¹. Gerçekte İslâm dünyasının kendi iç ve dış dinamikleri bağlamında zaman içerisinde şekillenen bu ve benzeri eğilim ve oluşumlar, yine zamanla orada değişen durum ve şartlar muvacehesinde zayıfladılar veya güçlendiler. Böylece, Mekke’de ilkin küçük bir karizmatik dini cemaatte nüvelenen yeni din, Medine’de civardaki göçebe kabileleri kendine bağımlı kılan bir şehir devletinden, kıtalar, milletler ve kültürler arası büyük bir ümmeti kucaklayan bir imparatorluğa dönüşünce, din de onun şartlarında şekillenip kurumlaşarak ümmet ve devletle bütünleşme yoluna girdi. Öyle ki, klasik İslâm uleması bu şekilde kurumlaşıp gelenekleşen din için, “ed-dinüve’ d-devle” demektedir ve ideal toplum düzenini din, devlet ve siyasetin birleştirildiği ümmet yapısındaki bir “Hilafet” sisteminde görmekte; böylece, aslında İslâm’ın ortaya çıktığı ve orada zaman içerisinde değişen sosyo-politik ortamın bir ürünü olmaktan başka hiç bir anlam ve değer ifade etmeyen halifelik, bu arada akait ve kelim kitaplarındaki yerini de almak suretiyle bir iman konusuna dönüştürülmüş

¹¹ M. Arkoun, “Comment lire le Coran?”, Le Coran, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, s. 26-27.

bulunmaktaydı. Ümmetin ve imparatorluğun evrensel eğilimi, hukuki ve ahlaki çerçevenin de bu yönde şekillenmesine yol açtı. Böylece din, belli bir dönemin sosyo-kültürel, ahlaki ve hukuki uygulamaları ile özdeşleştirilerek, toplumsal hayatın nerede ise tamamını kucaklayacak bir küllî ve tekelci yorumla kurumlaştırılmak istendi.

Bununla birlikte, aslında çok çeşitli unsurların Arap kültürü ağırlıklı bir ümmet çatısı altında ve önemli bir bölümün o zamana kadar tamamen yabancı olduğu merkezi bir siyasi yönetim çerçevesinde bu şekilde dini, ahlaki, siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel bütünleştirilmesi girişimi, daha başlangıçtan itibaren birçok ihtilaf ve farklılaşma sorunları ile de karşı karşıya kalmaktan kendini kurtaramadı. Bu bağlamda, ilk ciddi ihtilaf yönetim konusunda kendini gösterdi ve giderek o dini de arkasına almak ve bu arada olaya zamanla başka bir çok faktörlerin de karışması suretiyle derinleşip kökleşmek ve yaygınlaşmak suretiyle, ümmet yapısı içerisinde mezhebi ve siyasi çatışma ve bölünmelere kapıyı açtı.

Bu çerçevede ilk planda inisiyatif Hz. Peygamber'in kabilesi olan Kureyş'in eline geçti. Ancak o kendi içerisinde dahi bu konuda bir birlik sağlayamadı. İslâm ümmeti ve devletinin sınırlarının çok erken dönemden itibaren Arabistan'ın ve Arapların sınırları dışına taşması anından itibaren ise bütünleşme sorunları daha da karmaşıklaştı. İlk planda, kabilevî Arap kültürü, ümmet ortamında Arap olmayan yeni müslümanları ancak "Mevalî" gibi ikinci dereceden bir toplumsal statüye indirgeyen bir yansıma ile bütünleştirmeye meyledince, bu sonuncular da, Kureyş'in dinî motifleri arkasına almak suretiyle izhar ettiği çatışmada yerlerini almak suretiyle iktidarın Emeviler'den Abbasilere geçmesini sağladılar. Ancak, Abbasilerin giderek otokratik bir karaktere bürünen yönetimi, çok farklı kültürler ve halkların yer aldığı heterojen ümmet bünyesinde siyasî, dinî, ekonomik, kültürel ve fikrî bir çok nedenlerle, başlangıçtan itibaren Emevilerinkinden daha da fazla iç ihtilaf, çatışma ve mücadelelere sahne olunca, giderek otoritesini kaybetmeye başladı ve bir dönemden itibaren partikülarizmin çözüştürücü etkisi altında merkezi özelliğini de kaybederek kopmalara sahne oldu ve hatta Sultanların vesayeti altına girerek Moğol istilası ile tarih sahnesinden silinip gitti. Bu arada, Sünniliğin akılcı, kuralcı ve tekelci eğiliminin yanı sıra, fetihler ve dünya hayatının lüksüne giderek

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

artan meyil ümmet içerisinde tepkileri de beraberinde getirdi ve Tasavvuf bu şekilde önce bir züht ve takva hareketi şeklinde başlayıp daha sonra entellektüel bir karakter kazandı; XI. yüzyıldan itibaren tarikatlarda sistemleşerek popüler bir hüviyete dönüştüğü gibi, bu arada Sünnilikle de bağdaşmak suretiyle özellikle Arap olmayan müslüman halkların popüler dindarlığının şekillenmesinde en başta gelen bir rol üstlendi ve bu çerçevede bu halkların mahalli ve milli kültürlerinin, geleneksel inanç ve adetlerinin bir alt-kültür olarak genel İslâmi sosyo-kültürel bünyedeki yerini almasında ana kanallardan birini oluşturdu ve hatta bu bağlamda bir ölçüde ümmet içerisinde zaman zaman inisiyatif ele geçirme eğilimi gösteren Şiiliğin de önünü kesmeyi başardı.

7. Modern Dönemde İslâmiyet.

Aslında, özellikle Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi Sami kökenli iki dinin rekabet ortamında, putperest Arapların arasında ortaya çıkan İslâmiyet, bir yandan daha başlangıçtan itibaren kendini Hz. İbrâhim kanalı ile bir şekilde bu iki dine bağlar ve onlara tek ve müşterek bir Allah inancı etrafında birleşme çağrısında bulunurken, öte yandan onlarla bir şekilde çatışmaktan da kendini kurtaramadı. Önce Yahudiler ve sonra da Hıristiyanların aleyhine gelişme eğilimi gösteren İslâm fethi, Endülüs'le birlikte Avrupa'ya uzandı. Anadolu ise erken dönemden itibaren önemli bir karşılaşma bölgesi oldu. XI. yüzyıldan itibaren, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması ve müslüman Türk fethinin Avrupa'ya doğru gelişme göstermesi gerginliği ister istemez artırdı. Bu dönemlerden itibaren başlayan, Haçlı seferleri İslâm/Hıristiyan karşılaşmasının bir başka önemli safhasına işaret etmektedir. Bununla birlikte, özellikle XIV. yüzyıldan itibaren, Osmanlı hakimiyeti altında inisiyatif çok büyük ölçüde müslüman Türklerin elinde bulunmaktadır. XVI. yüzyıl ise Osmanlının siyasi bakımdan olduğu kadar kültür ve medeniyet bakımından da gelişmesinin en yüksek düzeye eriştiği bir döneme işaret etmektedir.

Bununla birlikte, genelde İslâm kültür ve medeniyeti çok çeşitli nedenlerle, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Türklerin büyük kitleler halinde İslâm dinine girmeye başladığı, daha X. yüzyılda artık dinamizmini yitirerek bir tür gelenekleşme, standartlaşma ve durgunluk dönemine meyletmiş olup, süreç müteakip asırlarda da artarak devam etmiştir. Bu çerçevede, her şeyden önce

bilimler derlemeci ve eskinin tekrarına yöneldiler. o derecede ki, bir dönemden itibaren en çok şerhler ve haşiyeler düzeyinde bilim üretilebildi ve bu arada felsefeye karşı tepkiler de giderek arttı. Hatta, M. Arkoun'a göre İbn Rüşd'den sonra İslâm dünyasında felsefe hareketine pek rastlanmadı¹² ve bu da fikrî durgunluğu artırdı. Gelenekleşmenin statikleşmeye yönelerek durağanlığa dönüşmeye yol tuttuğu bir ortamda Felâsifeye karşı reaksiyonlar şiddetlenmeye başladı. Bu bağlamda, felsefeye karşı tepkilerin en şiddetli temsilcileri İsfahanî, Şehristanî ve özellikle de Gazalî olmuştur. Özellikle bu sonuncusunun, Sünnîliğe muhalif tüm akımları damgalamak suretiyle, ancak bu arada Sünnîlikle Tasavvuf arasında bir uzlaşma sağlayarak, standartlaşmayı dinî bir atmosferde kalıplaştırdığı ve bunun da durağanlığın ana form ve nedenlerinden birini oluşturduğu öne sürülmektedir. Her halükarda, böylece felsefe Sünnî öğretim içerisinde heterodoksi damgasını yemiş oldu. Hanbelilik ise, felsefeyi daha da şiddetle red ve mahkum etti. İbn Rüşd'ün gayreti pek bir yankı uyandırmadı ve esasen ondan sonra, İslâm dünyasında Sufi ve Şii çevrelerdeki cılız varlığının ötesinde öyle kayda değer bir felsefe hareketine zamanımıza kadar pek rastlanmadı. Hatta, Osmanlı'nın gücü ve ihtişamının en yüksek noktasına eriştiği dönemin, felsefeye karşı reddiyelerin de artışı ile karakterize olmakta bulunuşu kayda değerdir.

Buna karşılık, dönemin gözde bilimi Fıkıh'tır ve medrese öğretimi esasında bunun taklidî ve ezberci bir öğretimi üzerine temellenmiş bulunmaktadır. Müsbet bilimler ise cılız bir takım çabaların ötesinde pek bir gelişme gösterememiş; bir dönem sonra da tamamen dışa bağımlı hale gelmiştir. Hatta pratik zihniyet zaman zaman onlara karşı olumsuz tavırlar sergiledi ve Serhindî örneğinde görüldüğü üzere en çok asgarî pratik bilgilerle yetinmeyi tavsiye etti. Bu arada, başta Kur'an ayetlerini kullanma yoluyla olmak üzere büyücülük, muskacılık, falcılık, kehanet, astroloji, simya, spiritizm, kabbalizm, okkültizm, mistisizm ve hurafelere inanç ve buna göre şekillenen uygulamalara rağbette giderek çok büyük bir artış gözlemlendi. Tıp ve sağlık sorunları başta olmak üzere bir çok toplumsal faaliyetler büyük ölçüde bu tür uygulamalara kurban edildiler. Medrese sistemi yoluyla gittikçe teşkilatlanma

¹² M Arkoun, "Emergences et Problemes dans le Monde Musulmane Contemporaine", *İslâmochristiana*, No:XII, 1986, s 159

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

gösteren geleneksel eğitim ve öğretim zamanla skolastik, ezberci, yeniliğe karşı ve tekrarcı bir hüviyette büründü ve durağanlaşmada önemli bir pay üstlendi. Geleneksel İslâmi ilimler tekrarcılık ve savunmacılıktan öte pek bir çaba içinde görünmediler. Mezhep zihniyeti onlara çok erken dönemden itibaren tipik bir biçimde apolojetik ve doksolojik bir hüviyet verdi. Bu bağlamda anlaşılan ilk önce Tefsir ilmi alanında durgunluk baş gösterdi; nakilcilik, israiliyat ve mitoloji inisiyatifi ele aldı. Fıkıh bir dönem sonra içtihat kapısını kapatarak taklitçiliğe meyletti. Kalam ilmi dogmatik ve apolojetik bir karakterde karar kıldı ve orada çoğu zaman Cebriyeci eğilimler hakim göründüler. Dogma sürekli olarak akli bastırdı ve ona nerede ise hiçbir hareket alanı bırakmadı. Böylece dini düşünce dondu. Hoşgörü azaldı, mezhep çatışmaları arttı. Medrese ve Tekke gereğinden çok fazla abartılan bir sürtüşmenin içinde yüzeysel bir tartışma ortamında karşılıklı suçlamalarda tıkanıp kaldılar. Bütün bunlar ise, dünya ölçüsünde değişime ayak uyduramayarak, başta kültür ve medeniyet olmak üzere, toplumsal hayatın hemen her alanında hantal bir zihniyet çerçevesinde statikleşmeye kapıyı açtı. Mitoloji ve tarih sürekli birbirine karıştırıldı ve müsbet bir tarih şuuru gelişmedi. Tasavvuf dinamizmini kaybederek, cahil ve çıkarıcı şeyhlerin elinde tembellik ve safsataya meyletti. Ekonomide ve özellikle de ticarete inisiyatif giderek elden kaçtı. Sanayi ve teknolojiadaki gerileme askeri alanda başarısızlıkları beraberinde getirdi. San'at ve edebiyatta erken dönemden itibaren klasikleşme ve taklitçilik baş gösterdi, yaratıcılık kayboldu. Bazı san'atlar hemen hemen hiçbir gelişme gösteremediler. Taklitçilik, her çeşit yenileşme ve dışa açılmaya karşı "bid'at" zihniyeti altında yenileşmeyi red eğilimini güçlendirdi. Öyle ki, artan dinamizm kaybı, orada bir tür kendi içine kapanma ve otarşik bir kendi kendine yeterlik zihniyetini beraberinde getirmiş; böylece gelenekleşme, standartlaşma, içe kapanma ve kendini idealize etme, değişen dünya şartlarına dinamik uyum kabiliyetinin yitirilmesi, kendini yenileyememe ve inisiyatifi kaybetme sunucunu da beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede, bir ilk dönemde dinamik, etkin ve egemen olan İslâm kültür ve medeniyeti, giderek kendi içine katlanıp kemikleştikçe statik, edilgen, tepkisel, taklitçi, tekrarcı, muhafazakâr, bid'atçı, passeist (maziperest), totaliter, dogmatik, skolastik ve savunmacı bir konuma ve hüviyete bürünmüş; modern dönemde yabancı kültür değerlerinin ağır

bastığı bir değişim ortamında iyice standartlaştırılarak dondurulmuş ve böylece mitolojize ve idealize ve hatta ideolojize edilmiş şekli altındaki totaliter bir dini kültür ve zihniyeti tepkisel bir anlayışla İslâm adına savunma yoluna giderek, değişime uyumsuzluk davranışları sergilemeye yönelmiştir.

Buna karşılık, Orta çağ boyunca karanlıklar ve fanatizm içerisinde yüzdüğü halde Rönesans, Reform, Büyük Coğrafi Keşifler ve özellikle de XVIII. yüzyıldaki Sanayi Devrimini müteakip Modern Zamanlardan itibaren Batı, gerek askeri ve siyasi, gerekse de teknoloji, ekonomi, kültür ve medeniyet bakımından tüm dünyada inisiyatifi tam anlamıyla eline geçirmiş bulunmaktadır. El işçiliğinden makineye geçişle karakterize olmaya başlayan modern Batı medeniyeti, kutsalla kutsal-dışını daha net bir biçimde ayırma eğiliminde olan ve orada toplumsal farklılaşmanın ve uzmanlaşmanın çok hızlandığı yeni bir toplum tipinin oluşumuna da imkan vermekte, bu arada yeni bir dünya görüşü, demokratikleşme, parlamenter rejime geçiş, insan haklarına ve vicdan hürriyetine saygı, yeniliğe açıklık gibi özellikleri ile, tüm dünyada, geleneksel kültür ve medeniyetleri ile karakterize olan toplum yapıları için bu hali ile o büyük bir tehdit oluşturmaktaydı.

Sanayileşme, hızlı üretim ve nüfus artışı, köyden kente göç, eğitim-öğretimin ve kitle iletişim araçlarının dünya ölçüsünde yaygınlaşması, sömürgecilik, misyoner faaliyetler, ticari ilişkiler gibi bir çok yollar ve faktörlerin etkisi altında, dünyanın öteki kesimlerinin yanı sıra İslâm alemi de bu değişim ve dönüşümlerden derin şekilde etkilendi ve olay İslâm dünyasını bu gün de bütün şiddeti ile devam eden köklü değişim ve dönüşüm sorunları ile karşı karşıya bıraktı. Üstelik, İslâm dünyasının yukarıda da işaret edildiği üzere Hıristiyan Batı ile daha başlangıçtan itibaren bir şekilde çatışma veya en azından rekabet içerisine girmiş olması olayı daha da karmaşık bir hale büründürdü ve bu durum olaya karşı İslâm aleminin tepkisel tutumlar takınmasında anlaşılabilir birinci dereceden bir rol oynadı.

Mamafih, bu tür bir tavır alışı, İslâm dünyasının oldukça uzun bir zamandan beri geleneksel ve muhafazakâr bir kalıp içerisinde durağanlaşmasının da önemli payının bulunduğu belirtelim. Gerçi orada, başlangıçtan itibaren değişime

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

karşı uzlaşmacı, uyarlamacı ve sentezci eğilimler de eksik olmamıştır.¹³ Ancak, dinamizm kaybı muhafazakârlığın egemenliği ile sonuçlanınca, uyarlamacı eğilimde sentezci gücünü kaybetmiş, bu durum değişim ve ona uyum ve uyumsuzluk süreçleri çerçevesinde yeni tavır ve hareketlere kapıyı açmıştır. Mesela Fıkıh alanında, normatif bir biçimde standartlaşma eğilimine karşı, değişimin icaplarının baskısı altında çok erken dönemlerden itibaren “hile-i Şer’iyye” uygulamaları kendini göstermiş ve bütün İslâm tarihi boyunca varlığını sürdürmüştü; modern dönemde ise, modernist İslâmi akımların, değişime dinamik bir uyum sağlama çerçevesinde, ana temalarından birini, bir taklitçilik ve gelenekçilik ortamında kapandığı iddia edilen içtihat kapısının yeniden açılması meselesi teşkil etmiştir. Dünyevi, akılcı, tekelci ve normatif standartlaşma ve külli yönelim bir yandan mistik tepkiyi doğururken öte yandan da akılcı felsefelere alternatif davetiyeler çıkarmakta; doğrudan doğruya hukuk ve yönetim alanlarında ise toplumsal farklılaşma Kanunnâmeler gibi seküler uygulamaları gündeme getirmekteydi. “Mehdi” önderliğinde kurtuluş beklentisinin yanı sıra “ihya” ve “tecdit” eğilimleri de eksik olmadı. Bu çerçevede gelenekleştirilip standartlaştırılarak idealize edilen ilk dönemlerin Müslümanlığına yahut ana kaynaklara ya da öze dönüş teması, XIII. ve XIV. yüzyıllardan itibaren ibn-i Teymiye ile birlikte, değişime karşı hemen her arayış gayretinin leymotifi halini aldı. Öyle ki, modern Batı Medeniyetinin gerekleri karşısında uyum arayışına yönelen İslâm dünyasında, özellikle XIX. yüzyılda güçlenen Modernist akımın ana temasını da o oluşturdu. Bununla birlikte, İslâm dünyasındaki Modernizm öncesi ıslahat hareketlerinin “köktenciligi” (fundamentalizm) ile modernistlerin tasfiyeci “reformizm” i önemli farklılıklar göstermekte; bu sonuncusunda özellikle müsbet bilimlere yönelme ve bu amaçla onları İslâmi esaslar ve kaynaklar üzerine temellendirmek suretiyle Müslümanlıkla bağdaştırma eğilimi temel bir karakteristiği oluşturmaktaydı. Hukukun çeşitli alanları, toplumsal konular, eğitim-öğretim, iletişim ve ulaşım, sosyo-ekonomik sistem ve yapılar, kadının statüsü, kölelik, insan hakları ve özellikle de siyasi yönetim konularında, XIX. ve XX. yüzyıllar İslâm dünyasında önemli değişim ve dönüşümleri beraberinde getirdi. Eğitim, kültür,

¹³ Krş. J O. Voll, İslâm: Süreklilik Ve Değişim (Çev. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan), İstanbul, 1991.

ekonomi gibi toplumsal hayatın bir çok alanlarında köklü değişimler gözlemlendi. Toplumsal hayatın bir çok yönleri konusunda müslüman toplumlar liberal ve laik düzenlemelere yöneldiler. Bununla birlikte, önemle belirtmek gerekir ki, onların hiç biri, Türkiye Cumhuriyeti ölçüsünde laikliği benimseme cesaretini gösteremedi.

Her halükarda, hızla değişen ve globalleşen günümüz dünyasında, müslüman toplumların çağdaş medeniyetin değişim mecburiyetleri karşısındaki uyum süreçleri bütün hızıyla devam etmekte, ancak uyumsuzluk ve onun beraberinde sürüklediği sorunlarla süreç giderek karmaşık bir hal almaktadır. Öyle ki, modern Batı karşısında geri kalmışlık psikolojisi ve Batı medeniyetine uyum ve uyumsuzluğun tepkisel tezahürleri, geleneksel formları altında İslâm kültür ve medeniyetine ideolojik bir kimlikle bağlılık zihniyetini de beraberinde getirmiş; özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendini gösteren yeni kökten-dinci (neo-fundamentalist) İslâmcı hareketler ve özellikle de Siyasi İslâm, bir yandan Batı'nın derin etkilerini tipik bir biçimde yansıtırken, öte yandan da Modernizmin her çeşidine karşı son derecede şiddetli bir tepki zihniyeti altında militan ideolojik tavırlara yönelmiş bulunmaktadır. O derecede ki, bu paradigma altında İslâmiyet, geleneksel ulemanın anlayışının çok daha ötesinde ideolojik bir küme (total) sisteme dönüştürülmek istenmektedir. Bilimsel düşünce ve teknolojiden vazgeçilmemekte, ancak İslâmi ilimlerin muhtevası aşırı biçimde basitleştirilerek, modern Batı biliminin "müslümanlaştırılması" amaçlanmakta, İslâmi kimlik konusunda ısrar edilmekte, kadının statüsü, zekat, banka faizi vb. konularda amaçlanan ve devrimci ya da alttan değiştirmeci yöntemlerle gerçekleştirilmek istenen düzenlemelerle ekonominin, yönetimin, eğitimin, kültürün ve kısacası tüm toplumsal hayatın "İslâmleştirilebileceği" düşünülmekte; bu bağlamda toplumsal farklılaşmaya, çağdaşlaşmaya ve laikliğe olabildiğince karşı çıkılmaktadır. Mamafih, aslında kendi aralarında bir birlik de sağlayamayan bu yeni İslâmcı kökten-dinci akımların en müfritleri, İslâm'ın ilk dönemlerinde görülen Haricileri hatırlatan eğilimlere sahip görünmektedirler.¹⁴ Gerçekte ise, İslâm'ın daha ilk devirlerinde, hilafet meselesi gibi

¹⁴ Bk. Ü. Günay, "İslam Dünyasında Gelenek, Değişme, Modernleşme ve Fundamentalist Eğilimler", Cumhuriyetin 75.Yılında Türkiye'de Din ve Devlet ilişkileri Sempozyumu, Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 31 Ekim- 1 Kasım 1998. Ayrıca krş.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

yönetimle ilgili bir konuyu hemen bütün müslümanlar her şeyden önce dünyevi bir problem olarak tartışır ve hatta onunla ilgili olarak ortaya çıkan sorunları İslâm öncesi dönemden intikal eden bir hakemlik kurumu aracılığı ile çözümlenmeye çalışırlarken, bu konu ile ilgili tartışmalara ilk olarak dinî bir anlam yüklemeye kalkışanlar Haricîler olmuşlar, onları takliden bu ve benzeri meseleleri giderek dini bir zemine en başta Sünniler ve Şiiiler çekme yoluna gitmişler; böylece dine totaliter bir anlam yükleme eğiliminde olan Haricî zihniyet giderek tüm müslüman mezheplerin anlayışına egemen olmaya yönelmiş ve anlaşılan modern dönemde bu totaliter zihniyet özellikle fundamentalist akımlar aracılığı ile siyasal ve ideolojik bir paradigmaya dönüştürülmek suretiyle güçlenmiş; ancak bu durum, hızla değişen dünyada buna uyum konusunda müslümanları önemli handikaplar ve hatta ikilemlerle karşı karşıya getirmekten, sancılara ve bunalımlara yol açmaktan da geri durmamıştır.

8. *İslâmiyet ve Sosyo-Ekonomik Gelişme.*

İslâmiyet ve toplumsal değişme ilişkileri çerçevesinde, özellikle modern dönemde, Batı Medeniyetinin mecburiyetleri karşısında çok köklü değişim ve dönüşüm sorunları ile karşı karşıya gelmiş bulunan İslâm dünyasında kendini gösteren en önemli sorunlardan biri İslâmiyet'in sosyo-ekonomik gelişme ile olan ilişkileri meselesidir. Zira, modern Batı Medeniyetinin dünya ölçüsündeki yayılıp gelişmesi ve nüfuzunda sanayi devriminin oynadığı büyük rol, bu gelişmeye bağlı olarak beliren yeni toplum tipinde başta sanayi olmak üzere ekonominin ön plana çıkmasına imkan vermiş, yeni toplum "Modern Sanayi Toplumu" şeklinde adlandırılmış ve bundan böyle toplumların en temel sorunlarından birini ve hatta başta gelenini sanayileşme, sosyo-ekonomik gelişme, kalkınma ve ilerleme problemleri teşkil etmiştir. Öyle ki, bundan böyle bütün dünya ülkeleri özellikle ekonomik bakımdan "ileri" ve "geri kalmış" veya "kalkınmakta olan" ülkeler şeklindeki kategorilerde değerlendirilmeye başlanmış; bu arada İslâm dünyasının ikinci kategoride yer aldığı görülmüş ve devletler, ekonomik gelişme ve

Fazlurrahman, İslâm, s. 268-326; "İslam: An Overview", The Encyclopedia of Religion (ed M. Eliade), New York. London, 1986, C. VII, s. 318-320.

sanayileşmeyi birinci derecede önem verdikleri bir sorun olarak görmeye ve bu konuda çözümler üretmek üzere pek çok ve çeşitli arayışlara yönelmişlerdir.

Esasen, din ve ekonomi ilişkileri ve özellikle dinin ekonomik gelişme üzerindeki etkisi meselesi, Max Weber'in, Batı'da modern Kapitalizmin ortaya çıkışında Protestanlığın oynadığı rol konusundaki meşhur tezinden bu yana bilimsel çevrelerde oldukça tartışılır olmuş; bu çerçevede İslâmiyet ile sosyo-ekonomik gelişme konusu da belli bir ölçüde gündemdeki yerini almıştır. Öyle ki, özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren müslüman toplumların özellikle sosyo-ekonomik bakımdan geri kalmışlıklarında İslâm dininin rolü meselesi, bu bağlamda en çok tartışılan bir konu olarak dikkati çekmiştir. Şüphesiz bunda E. Renan'ın 1880'li yıllarda Sorbone'da verdiği meşhur konferansta, "fatalizm"le damgaladığı İslâm dinini, müslümanların geri kalmışlıklarının temel nedeni olarak ilan etmesinin payı oldukça büyük olmuştur¹⁵. Renan'dan sonra, G. Mollard¹⁶, R. Charles¹⁷, L. Bertrand ve H. Ritter¹⁸ gibi öteki bir çok Batılı'nın da benzeri görüşler ortaya attığı görüldü. Bu fikirler, İslâm dünyasındaki aşırı Batılılaşma yanlılarında az çok taraftar buldular. Bununla birlikte, tepkiler daha geniş ve şiddetli oldu. Özellikle, Renan'a karşı ilk tepki dönemin meşhur İslâm modernisti G. Afgani'den¹⁹ geldi. Namık Kemal'in meşhur Renan Müdafanamesi de aynı tepki zincirindeki yerini aldı. Esasen, bundan böyle İslâm Modernizmi, Renan'ın İslâmiyet'i özünde sosyo-ekonomik gelişmenin temel kösteği ilan eden iddiasına karşı bir tepkiyi hemen bütün temsilcileri aracılığı ile ortaya koyma yoluna gitti ve işte bu çerçevededir ki, sosyo-ekonomik gelişme ve kalkınmanın İslâm dini ile olan ilişkileri, özellikle modernistlerin söyleminde ana temalardan birini ve belki de başta gelenini oluşturdu.

¹⁵ E. Renan, *I' Islamisme et Ia Science*, Paris, Calmann-Levy, 1883.

¹⁶ G Mollard, *I' Evolution de Ia Culture et de Ia Production du Ble en Agerie de 1830 a 1939*. Paris, Larose, 1950.

¹⁷ R Charles, *I' Evolution de I' İslâm*, Paris, Calmann-Levy, 1960.

¹⁸ H Ritter, "I'Orthodoxie a-t-elle une part dans Ia Decadence", *Classicisme et Declin Cultural Dans I'Histoire de l'Islam*, 167-184.

¹⁹ Bk. C. Afgani'nin 18 Mayıs 1883 tarihli *Journal de Debats*'daki yazısı.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

Öyle anlaşılmaktadır ki, İslâm Modernizminin bu çerçevede tasfiyeci eğiliminin güçlenmesinde, sosyo-ekonomik geri kalmışlık, kalkınma ve İslâmiyet arasındaki ilişkiler problemi başta gelen bir rol oynamış bulunmaktadır. Öyle ki, Modernist akım, temelinde İslâm dini ile sosyo-ekonomik bir gelişme arasında bir zıtlık bulunmadığını önemle ve ısrarla belirtmekte, geri kalmışlığın sebebi zamanla İslâm dünyasında kendini gösteren yanlış din anlayışları, hurafeler ve bidatlere bağlanmakta, bu konuda özellikle tasavvuf ve tarikatların dünya hayatına karşı olumsuz biçimde tezahür ediyor görünen anlayış, görüş ve tavırları şiddetle eleştirilmek suretiyle adeta onlar geri kalmışlığın birinci dereceden sorumlusu gösterilmekte, yanlış tevekkül anlayışı şiddetle eleştirilmekte, İslâm dininin dünya hayatına karşı takındığı temelinde “olumlu” tutum temel kaynaklar aracılığı ile vurgulanmakta; akıl, bilim ve özellikle de modern ve müsbet bilim ile İslâmiyet arasında aslında bir zıtlık bulunmadığı ifade edilerek bunlar bir şekilde bağdaştırılmaya çalışılmaktadır.

Nitekim, Türkiye’de de bu akımın önemli yankıları görülmüş; M. Akif, Hakkı İzmirli, Z. Gökalp, Ş. Günaltay vd. müslüman Türk Modernizminin tipik temsilcileri olmuşlardır. Böylece, sosyo-ekonomik gelişme ve kalkınma konusunun İslâmiyet ile olan bağlantısı meselesinin ana temayı oluşturduğu bir bağlamda, genel olarak İslâmiyeti anlama konusunda Batı ile polemiğe giren İslâm Modernizminin Batı’ya yönelttiği tenkitler çerçevesinde ise, özellikle bir ölçüde Pan-İslâmist eğilimler de taşıyan M. İkbâl’in görüşleri tüm İslâm dünyasında geniş yankılar uyandırdı. İkbâl’e göre Batı, teknolojisinin hülyalı pırıltıları ile insanlığın temel değerlerini tehdit emekte, insancıl değerleri yayma adına dünyayı sömürgeleştirerek istismara yönelmekte, bu amaçla ekonomiyi barbarca savaflara alet etmekte, kalkınma ve ilerleme adına aile kurumunu ve kadını temel değerlerden uzaklaştırarak tahribata uğratmaktadır. Mamafih İkbâl, yaşadığı dönemin İslâm dünyasını da İslâm dininin “mezarlığı” şeklinde değerlendirmekte ve kurtuluşu Kur’an’ın ve Peygamber’in “gerçek İslâm”ı dediği “dinamik İslâm” anlayışında görmektedir.²⁰ Bir kere, temel motivasyon bakımından İslâm’da dünya hayatına

²⁰ Bk. M. İqbâl, *Reconstruction of Religious Thought in İslâm*, Lahor, 1960. Ayrıca Krş Fazlurrahman, “İslâm: An Overview”, *The Encyclopedia of Religion*, C. VII, s. 319.

karşı “dengeli” bir tutumun bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Orta çağ boyunca müslümanların arasında dünyaya karşı tutumların “aktivist” bir hayat telakkisinden, “pasif” bir tutuma ve hatta ona karşı tam anlamıyla “olumsuz” bir tavra kadar yönelen çok çeşitli eğilimlerde gerçekleşmiş bulunduğu anlaşıyor²¹. Öyle ki, Weber’e göre, Orta çağ boyunca müslümanların arasında Batı’da Kapitalizmin gelişmesinde çok önemli roller oynayan bir burjuva sınıfı, özerk şehirler ve bağımsız formel bir hukuk gibi kurumlar oluşmamış²² ve müslümanlar modern dönemde Batı ile bu halde karşılaşmışlardır. Öte yandan, günümüzde özellikle ekonomik alanda hızla globalleşen dünyada, sosyo-ekonomik sorunlar da kendilerini en başta gelen bir önem ve ağırlıkla hissettirmekte, bu çerçevede İslâm ülkeleri sosyo-ekonomik kalkınma sorunlarını hal yolundaki çabalarını bütün hızıyla sürdürürken, özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında radikal ve siyasal İslâmcı eğilimler, anlaşılan tarihin hiçbir döneminde özgün bir biçimde varolmamış olan bir “İslâm ekonomisi” arayışlarına yönelmiş görünmekte, daha bilimsel çevrelerin ise, İslâmiyet ve sosyo-ekonomik gelişme ilişkileri konusunu, deneysel ve objektif bilimsel yaklaşım denemeleri çerçevesinde çözümleme çabasına yöneldikleri dikkati çekmektedir.²³

²¹ Bk. Ü. Günay, "Ekonomik Ahlak ve Din", *Ata Üniv. İlah. Fak. Derg.*, No:7, Erzurum, 1986, s. 111 -128

²² B. Turner, Max Weber ve İslâm, özellikle s. 183.

²³ Burada konu ile ilgili tam bir bibliyografyayı sunmamız söz konusu olmayıp, dikkate değer bazı örnek çalışmalara temas etmekle yetiniyoruz. M. Weber , “ Ia Morale Economique des Grandes Rlegiones; *Archivecs de Sociologie des Religions*, No. 9, 1969, M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, Londra, Roudlege and K. Paul, 1961; J. P. Chamay, *Islamic Culture and Socio-Economic Change*, Leiden, Brill, 1971; M. Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seul, 1966; J. Austruy, *l’Islam Face Au Developpement Economique*, Paris, Economie et Humanisme, 1961; G. Destane de Bemis, “l’Islam et Developpement Economique”, *C’alvier.s de l’in.stitut de Science Economique Appliquee*, No.106, 1960; P. Marthelot, “Islam et Developpement; *Archives de Sociologie des Religions*, No:14, 1962, s 131 -138; L’Evolution Economique, Sociale et Culturelle des Pays de l’Islam s’ est-elle Montree Defavorable a Ia Formation d’un Capitalisme de Type Occidental, Colloque Organisee par l’Institut d’Etudes Islamique de Paris et de L ‘ Ephe, Paris, 22-24 Mars, 1960, Fazlurrahman, İslâmiyet ve İktisadi Adalet Meselesi, Erzurum, 1976; M. Hamidullah, *Modern İktisat ve İslam*, İstanbul, 1960; S. Üİgener, *İktisadî İnhitat Tarihimizin Ahlâk ve Zihniyet Meseleleri*, İstanbul, 1951; Esposito J. (ed), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, N. Y . Syracuse University Press, 1980, Kuran T., "The Economic System in

9. *İslâmiyet Modernleşme ve Modern Dönemin Öteki Bazı Değişim Sorunları.*

İslâm dünyasının modern Batı Medeniyeti ile karşılaşması, sosyo-ekonomik değişim sorunlarının yanı sıra başka bir çok toplumsal, kültürel ve dini değişim ve buna uyum ve uyumsuzluk sorunlarına ve bunalımlara yol açtı ve açmaya devam ediyor. Öyle ki, iki farklı dünyanın karşılaşması, yalnızca iki medeniyetin birbirleriyle teması ve bunun sonucundaki birtakım alışverişler biçiminde yaşanmamakta, tersine özellikle İslâm dünyasında kültür, medeniyet, inanç, toplum ve kısacası hayatın hemen her alanında değişim son derecede köklü ve bunalımlı sorunlara neden olmakta; bu durumun yansımalarını müslümanların hayatlarının hemen her alanında gözlemek mümkün bulunmaktadır. Her şeyden önce değişim, modern dönemde bir şekilde mitolojize, idealize ve hatta ideolojize edilmiş geleneksel İslâm kültür ve medeniyetinin yabancı bir kültür ve medeniyetle karşılaşması ve çatışması görünümüne büründürülmüş bulunmaktadır. Bu tür bir çatışma ortamında, geleneksel olanın “biz” ve “eski”, yeni ve modern olanın da “öteki” ve “yabancı” hüviyetine bürünmüş olması gerilimi artırmakta ve değişimin bunalımlı bir çatışmaya dönüşmesine yol açmaktadır. Böylece, müslüman topluluklar değişimi bir şekilde bir kimlik değişimi, yeni kimliğe uyum ve buna uyumsuzluğun sebebiyet verdiği kimlik bunalımları şeklinde sancılı olarak yaşamakta, uyum ve uyumsuzluk bağlamında adeta bölünmekte ve eski ile yeni ve modern arasındaki gelgitler ve hatta ikilemlerde bocalamaktadırlar. Nitekim, eskinin nostaljik bir biçimde idealize edilerek bir tür “passeizm” (maziperestlik) e yol açan “altın dönem” özelemlerine veya bunun formları, normları, değerleri ve ideallerine göre modellenen “karizmatik kurtarıcı” beklentilerine dayalı çözüm arayışlarına sıklıkla imkan vermekte oluşu kayda değerdir. Öte yandan sorunlar, ekonominin yanı sıra eğitim, kültür, siyaset, ahlak... gibi toplum hayatının hemen her alanında bir bocalamaya, tereddüt ve hatta ikilemlere sebebiyet veriyor görünmektedir. Gerçekten de, bir kere müslüman toplumlar geleneksel eğitim değerleri, normları,

modelleri ve formları ile modern eğitim arasında tereddüt içinde bulunuyorlar. Öte yandan, eğitimin düzeyi ve kalitesi bakımından yapılan en küçük bir karşılaştırma dahi İslâm ülkelerinin dünyanın büyük dini bünyelerine oranla oldukça geride kaldıklarını gösteriyor. Eğitilmiş kaliteli insan sorunu devasa bir problem olarak müslümanlardan çözüm istiyor. Bilim ve teknoloji üretimi ve ona bir anlam yükleme sonunu da kendini çok şiddetli hissettiriyor. Onu üretmek yerine daha çok Batı'dan hazır bilim ve teknoloji alma eğilimi hakim görünüyor. Bu bakımdan da bir ölçüde bilim ve teknolojiye karşı çıkılmıyor; hatta "onlarla temel dini metinler arasında bağ kurmaya çalışılıyor. Bu arada bazı bilimsel teoriler çatışmalara sebebiyet vermekten de geri durmuyor; yorumlar toptan ve köklü bir retten bağdaştırmaya kadar çok çeşitli şekillere bürünebiliyor". Modern bilim ve teknolojinin şekillendirdiği çağdaş Batı medeniyeti, onun form, norm ve değerleri ise, gelenekleşmiş ve kendisine dinî anlamlar yüklenmiş belli bir dönemin İslâm kültürü ve medeniyeti, onun inanç, değer ve normları adına savunmacı ve tepkisel bir zihniyetle reddediliyor. Mamafih, bu konuda da tutumlar çok çeşitleniyor ve bu durum toplumsal ve kültürel bunalımlara sebebiyet veriyor. Zira, bu çerçevede eski ile yeni, hayatın hemen her alanında dikatomik ve diyalektik bir biçimde karşı karşıya geliyor. Her şeyden önce, dinin toplum hayatındaki geleneksel konumu çok çeşitli tartışmalara yol açıyor. Bu çerçevede dinin devlet ve siyasetle olan ilişkileri hala yerli yerine oturmuş değil ve sık sık ideolojik eğilim ve hareketlere imkan veriyor. Böylece, modernizm ve sekülerizasyon geleneksel müslüman toplum yapısı ve kültürünü ciddi sorunlarla karşı karşıya bırakmış bulunuyor. Kadının toplum hayatındaki konumu, insan hakları, sosyal adalet, sosyal güvenlik, demokrasi ve hürriyet gibi bir çok toplumsal sorunlar müslümanlardan kalıcı ve bilimsel çözümler beklemekte, çözümsüzlük önemli sıkıntıları beraberinde getirmeye devam etmektedir. Şüphesiz, böylesine sınırlı bir çalışma çerçevesinde tüm sorunları sayıp dökmek ve tartışmak mümkün değildir. Ancak, son tahlilde İslâm tarihinin belli bir dönemi ve doğrusu özellikle ilk dönemlerin ve genel olarak Orta çağın bir ürünü olarak geleneksel İslâm kültürü ve medeniyetinin önemli bir "sorgulanma" dönemine girdiği ve yine, aynı dönem ve şartların bir ürünü olan geleneksel "İslâm ilmi"nin çoğu zaman geçmişin hazır modellerine dayalı normatif çözümlerinin bu konuda yeterli olmadığı ortadadır.

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

Böyle olduğu için de İslâm dünyasındaki arayışlar ve bu çerçevede tutumlar modernist, integrist, fundamentalist, muhafazakâr, gelenekçi, Selefiyeci, literalist, uzlaşmacı, yenilikçi, neo-modernist, postmodern, liberal, laisist vb. bir çok eğilimlerde şekillenmekte ve her halde değişim sancılı bir biçimde sürmektedir.

10. *İslâmiyet, Süreklilik ve Değişme.*

Her halükarda, yukarıdaki özlü makro-sosyolojik yaklaşım denemesi bize, din ve özellikle de İslâm dini ile toplumsal değişme arasındaki ilişkilerin, kendi iç ve dış dinamikleri çerçevesinde son derecede fonksiyonel olduklarını anlamamıza izin vermiş bulunuyor. Öyle ki, Arkoun'un deyişi ile, Vahiy, Gerçek ve Tarihin sosyo-kültürel ve diyalektik karşılaşma ortamında, bir yandan aşkın ve orijinal bir tecrübe öte yandan da tarihi ve toplumsal bir fenomen olarak İslâm dininin toplumsal değişme ile olan karşılıklı ilişkileri ve etkileşimi bağlamında karşımıza çıkan gerçek "süreklilik ve değişim" olmakta; dinin toplumda değişimi sağlayıcı-dinamik ve ona engel olarak toplumu belli bir dengede tutmaya yönelik muhafazakâr işlevleri ve nihayet toplumsal değişmenin din üzerindeki etkileri ve buna uyum ve uyumsuzluk süreçleri bu durumun tipik fonksiyonel tezahürlerini bize sunmaktadırlar.

Böylece, içinde çıktığı geleneksel ve bunalımlı toplumda, bir tür dinî ve toplumsal protesto hareketi şeklinde kendini göstermeye başlayan İslâmiyet, kısa zamanda orada güçlü bir dini, kültürel ve toplumsal değişim faktörü hüviyetine bürünmüş ve tarihen bildiğimiz İslâm ümmeti ve medeniyeti bu şekilde oluşmak suretiyle müslümanların hayatına bir anlam ve yön vermeyi başarmış olup; esasen o bu fonksiyonunu bu gün de bir biçimde sürdürmeye devam etmektedir.

Ancak, önemle vurgulamak gerekiyor ki, İslâm dininin önemli kültür ve medeniyet değişimlerine imkan veren bu kültür ve değerleri yaratıcı ve toplumu ileriye götürüp değişimi sağlayıcı dinamik fonksiyonunun yanı sıra, Vahiy esasına dayalı kutsal bir menşei tecrübeye dayanmakta oluşu, daha başlangıçtan itibaren onda geleneğe dayalı muhafazakâr bir eğilim ve işlevin de hayatiyet bulmasına imkan vermiş, öte yandan İslâm dünyasında zamanla giderek değişen durum ve şartlar, özellikle ilk dönemlerde etkin bir değişim faktörü altında görünen İslâmiyet'in, bundan böyle muhafazakâr ve hatta yerine göre değişimi engelleyici

fonksiyonunun ön plana çıkması ve hatta giderek güçlenmesi sonucunu da doğurmuş ve sonuçta onun adeta tek yanlı olarak sadece bu muhafazakâr fonksiyonu altında stereo-tipleştirilerek algılandığı bir tutum ve eğilimi de beraberinde getirmiştir. Nitekim, onun bu muhafazakâr fonksiyonu, özellikle modern dönemde Batı kültürü ve medeniyetinin dünya ölçüsünde yarattığı hızlı değişim ve buna uyumsuzluk ortamında, tepki ve savunma psikolojisi altında adeta kendini tecrit ederek kendi içine katlanma eğilimi gösteren İslâm dünyasında çok daha etkin bir görünüme bürünmüş bulunmaktadır.

Böylece, denebilir ki, toplumsal değişme ile olan ilişkileri çerçevesinde en genel hatları ile başlangıçtan günümüze uzanan İslâm tarihi, önce bir çeşit kemalle sonuçlanan dinamik bir yükseliş, ardından bir tür gelenekleşme ve kalıplaşma eşliğinde pasif bir duraksama ve nihayet bir yenileşme çabası çerçevesindeki arayış ve bocalama biçimindeki üçlü bir eklemleme süreçlerinde bize kendini sunuyor görünmektedir.

Öte yandan, toplumsal bir fenomen olarak İslâm dini, tarihi boyunca içinde bulunduğu durum ve orada meydana gelen değişmelerden de bir şekilde etkilenmek suretiyle hayatîyet bulmuş; bu durum erken dönemden itibaren İslâm dünyasında “İdeal” ile “Gerçek”in birbirlerinden ayrılması sonucunu doğurmuş ve hatta her iki planda da İslâmiyet anlayışları bakımından önemli farklılaşmalar gözlenmiş; mezhepler, fırkalar, cemaatler, fikir akımları, ekoller ve hareketler bu çerçevede oluşmuş ve bölgelere, devirlere ve öteki faktörlere bağlı olarak zengin bir çeşitlenmeye imkan vermiş; nitekim bunlardan Sünnilik erken dönemden itibaren ötekilere hakim bir konuma erişmiş, ancak bir dönemden itibaren gelenekleşip kurumlaşmaya ve standartlaşmaya paralel olarak bir tür dinamizm kaybı da kendini göstermiş; modern dönemin hızlı değişim ortamı bir yandan onu muhafazakâr fonksiyonlara yöneltir ve hatta bu durum radikal grup ve hareketlerde oldukça militan ve ideolojik eğilimlere imkan verirken, yerine göre onun değişimi sağlayıcı veya ona uyum gösterici yahut uzlaşmacı eğilimler sergilediği de sıklıkla gözlenmiştir. Bu çerçevede, modern toplumun her şeyden önce eğitim, kültür, teknoloji, iletişim, demokrasi, insan hakları, sosyo-ekonomik kalkınma, değişim, vb. sorunlarını ön plana çıkarmış olması, İslâm dünyasında da bu sorunların en başta

Toplumsal Değişme ve İslamiyet

gelen bir mevkie erişmesine imkan vermiş, doğrusu bu konuda da tutumlar hızlı bir değişim, tereddüt ve hatta bunalım ortamının durum ve şartlarında çeşitlilikle karakterize olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Anlaşılan, Vahyi bir olgu ve gerçeklik olarak kökü beşer-üstü ilahi âleme uzanmakla birlikte, toplumsal bir fenomen olarak tezahür edip yaşandığı sürece İslâmiyet'in, toplumsal değişme ile olan ilişkileri de, büyük ölçüde müslümanların kendi sosyo-kültürel şartlarında onu anlayıp yorumlamalarına ve bu çerçevede oluşan iç ve dış dinamiklere bağımlı olmakta, doğru biçimde anlaşılıp yorumlandığı sürece o, müslümanların hayatına bir anlam ve dinamizm kazandıracak güçte görünmektedir. Bu çerçevede, toplumsal bir olay ve gerçeklik olarak dinin deneysel ve objektif bilimsel ve modern pedagojik yöntemler aracılığı ile eğitim ve öğretimi ve bilimsel olarak araştırılıp incelenmesinin hayati önemi kendini bir kez daha güçlü bir biçimde hissettirmekte; bunların ihmali ise, anlaşılan içe katlanma suretiyle fanatizm ve radikal gelişmeler gibi tehlikeli açmazlara kapıyı her an açık bulunduruyor görünmektedir. Her halükarda bu gün, modern dönemin bunalımlı değişim ve dönüşüm sorunlarını aşma çabası içerisinde olan İslâm dünyası, hızlı toplumsal değişimin uyum ve uyumsuzluk süreçlerinin ağır bakışı altında, bu iki seçenek arasında tereddütlü görünmekte; ancak yine de o, böylesine bir bunalımı dinamik bir ruhla aşabilecek kabiliyette olduğu kanaatini bize vermekten de geri durmamaktadır.

HZ. SÜLEYMÂN'IN YEMÎNİ

Prof. Dr. Ali Osman Ateş*

Geçmişte bazı din ve toplumların, Peygamber ve dinî önderlerini sevmekte aşırılığa kaçarak, onları insan olmaktan çıkarıp, ilâhî boyutlara taşıdıkları, bu yüzden de şirk ve sapıklığa düştükleri bilinen bir husustur. Nitekim İslâm'dan önceki dönemlerde putperestliğin doğuş sebepleri arasında bu hususun da bulunduğu haber verilmektedir.¹ İşte insanlığın yeniden yukarıda bahsedilen yanlışlara düşmemesi için, Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'i tanımlayarak, onun ancak bir insan olduğunu açık ve net bir biçimde vurgulamıştır:

“ De ki : Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlahınızın, sadece bir İlah olduğu vahyolunuyor. Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibâdetinde hiçbir şeyi ortak koşmasın.”²

“ De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana İlahınızın bir tek İlah olduğu vahyolunuyor. Artık O'na yönelin, O'ndan mağfiret dileyin. Ortak koşanların vay haline!”³

HZ. PEYGAMBER DE, TEMİZLİK, İBÂDET VE GÜZEL AHLÂKTAN, MUÂMELÂTA KADAR hayatın bir çok alanını kapsayan hadislerinde, kendilerinin de, muhatapları gibi sadece bir insan olduğunu bildirmişlerdir.⁴ Buna göre, başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün Peygamberler, kendilerine vahyedilen birer insandır ve onların hem beşerî (insanî), hem de nübüvvet (peygamberlik) yönleri söz konusudur. HZ.

* Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ İbnü'l-Kelbî, Kitâbü'l-Asnâm, Metin ve Tercüme birlikte neşir, Ankara 1969, s.32-33; Tercüme : Beyza Düşüngen, Putlar Kitabı, s.48.

² 18.Kehf, 110.

³ 41.Fussilet, 6

⁴ Buhârî, Hiyel, 10; Salât, 31; Mezâlim 16; Ahkâm, 20, 29, 31; Müslim, Akdiye, 5; Fedâil, 140; Birr, 88, 89, 95; Ebû Dâvud, Tahâret, 93; Akdiye, 7; Tirmizî, Salât, 110; Ahkâm, 11; Nesâî, Kudât, 13, 33; Sehv, 25, 26; İbn Mâce, Ruhûn, 15; İkamet, 129, 123, 192; Ahkâm, 5; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 1; Ahmed b.Hanbel, Müsned, III, 33; V, 41, 454.

Hz. Süleymân'ın Yemini

Peygamber'in beşerî yönüyle ilgilenen ilim dalına *Şemâil*, Nübüvvet yönünü konu edinen ilme de *Delâil* denilmektedir.⁵

Ancak kültürümüzde, her nedense zaman zaman Hz. Peygamber'in beşerî yönü ile nübüvvet yönünün karıştırıldığı gözlenmektedir. Kısaca belirtmek gerekirse, Rasûlullâh'ın (sav), Şemâil ilminin sınırları içerisinde kalması gereken insanî özelliklerinin de, *Delâil* ilminin konuları içine sokularak, kendilerinin her yönünün beşer üstü olduğu anlayışının toplumda yerleştirilmeye çalışıldığı izlenimi edinilmektedir.⁶ Peygamberlerin insan üstü konuma yükseltilmeye çalışılan yönlerinden birisi de, onların cinsel gücüdür. Nitekim hadis kaynaklarında yer alan bazı rivayetlerde, Hz. Peygamber'e otuz erkek gücü verildiğinden bahsedilmektedir.⁷ Bu tür rivâyetlere dayanan İbnü'l-Arâbî gibi bazı İslâm âlimleri de, Hz. Peygamber'in 30 ya da 40 erkeğinki kadar cinsel güce sahip olmasını, kendisinin vücutça mükemmel olmasına delil saymışlardır. Halbuki bu tür rivayetlerin ve bunlara güvenilerek Hz. Peygamber hakkında ortaya konulan değerlendirmelerin sağlıklı olmadığı açıktır.⁸ Bu çeşit nakiller insanda, tarih boyunca bazı kimselerin, Peygamberlerin göstermiş oldukları mucizelere sanki bir de *cinsel mucize (!)* eklemek istemiş oldukları gibi bir kanaat uyandırmaktadır.

Peygamberlerin cinsel gücünü konu edinen bu tür rivayetlerden bir kısmı da, Hz. Süleymân'la ilgilidir. Tamamı Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen konuyla ilgili hadislerde anlatıldığına göre, bir gün Hz. Süleymân, bir gecede 60, 70, 90, 99 veya 100 kadını ile yatacağına ve bunun sonucunda da, bu hanımların hepsinden süvari olarak Allâh yolunda cihâd edecek birer erkek çocuk sahibi olacağına dair yemin etmiş, fakat *inşâallâh* demeyi unutmuştur. Sonuç olarak Hz. Süleymân dediğini

⁵ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâli*, Damla Yayınevi, İstanbul 1997.

⁶ Hz. Peygamber'in kanının, büyük ve küçük abdestinin temiz olduğuna dair bir takım yakışıksız değerlendirmeler ve bu konudaki asılsız rivayetler için es-Suyûtî'nin el-Hasâisü'l-Kübrâ adlı eserine bakılabilir.

⁷ Bkz. Buhârî, *Ğusl*, 12; *Nikâh*, 4.

⁸ el-Aynî, *Umde*, III, 217 ; konunun geniş bir değerlendirmesi için bkz. Ateş, Ali Osman, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber İle İlgili İddialarına Cevaplar*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s.147 vd.

yapmış, fakat o gece yattığı kadınlardan sadece birisi hamile kalmış, bu kadın da sakat bir çocuk dünyaya getirmiştir. Hz. Peygamber de, bu olayı anlattıktan sonra, “*Eğer Süleymân, İnşâallâh deseydi, hem yeminini yerine getirmemiş olmaz, hem de arzusuna erişme vesilesi olurdu*” demiştir.⁹

Bazı İslâm âlimleri, çok evli bir erkeğin, eşleri arasında böyle bir uygulama yapmasının, İslâm’a ve onun Peygamberi’nin bu konudaki uygulamalarına, yani Sünneti’ne göre caiz olmadığını bildirmişlerdir.¹⁰ Yine bu rivayetlere dayanan bazı kimseler, Hz. Süleymân’ın şeriatinde, eşler arasında taksim ve onlar arasında adâlet hususunda kocayı bağlayacak herhangi bir farzın mevcut olmadığını bir tahmin olarak ileri sürmüşlerdir.¹¹ Ancak, peygamberlerin adâletli olmasının zorunlu olmadığı, dolayısıyla onların da sıradan insanlar gibi haksızlık ve zulüm yapabilecekleri sonucuna götürdüğü için bu görüşü doğru kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Burada kaydetmek gerekir ki konumuzla ilgili bu rivayetler, bazı kimselere İslâm karşıtı görüşleri için malzeme oluşturmuştur. Nitekim Turan Dursun, bu rivayetlerle ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Burada konumuzu ilgilendiren nokta, *İnşâallâh*. Süleyman’ın bunu söylememesi nedeniyle, ant içerek giriştiği cinsel birleşimde söz konusu kadınları ‘gebe bırakmayı’ başaramamış olması.

Bilindiği gibi ‘İnşâallah’ın anlamı: ‘Tanrı dilerse’.

-‘Tanrı ne dilerse onu yapsın, zaten yapar. Ayrıca bunu söylemeye ne gerek var?’ denebilir.

Ancak, Kehf Suresinin 23.-24. âyetlerinde bağlayıcı buyruk var: ‘Hiçbir şeyi, Tanrı’nın dilemesi dışında: *Ben onu yarın yapacağım! deme*, deniyor. Muhammed, yukarıdaki öyküyü anlatırken, Süleyman’ın da bu buyruğun bağlayıcı

⁹ el-Buhârî, Tevhîd, 31; Nikâh, 119; Keffâret 9; Eymân,3; Cihâd, 23; Müslim, Eymân, 22, 23, 24,25; en-Nesâî, Eymân, 40, 43; Ahmed b.Hanbel, Müsned, II, 229, 506.

¹⁰ İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, Tahkîk: Abdülazîz b. Abdillâh b. Bâz, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1414 / 1993, X, 425; el-Aynî, Umdetu-ü’l-Kârî, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut tarihsiz, XX, 219.

¹¹ el-Aynî, age, XX, 219.

kapsamında bulunduğunu anlatıyor. Ne var ki, akla gelebilecek şöyle bir sorunun karşılığı yok:

-Süleyman ant içerken 'kadınları şey edip gebe bırakacağına ve hepsine OĞLAN doğurtacağına' ant içmişti. Eyleme geçtiği zaman, *İnşaallah* dememesi, neden o kadınların 'gebe kalmalarına ve oğlan doğurmalarına' ENGEL OLUYOR da, 'kadınları şey etmesine (cinsel birleşime)' ENGEL OLMUYOR? Yani 'İnşaallahsızlığın etkisi' neden birincisinde görülüyor yalnızca? Bu sorunun karşılığı, hadiste bulunmamakta. Yorumlarda da bir açıklama yok."¹²

Burada, konumuzla ilgili bu rivayetlerin, Kehf Suresi'nin ilgili âyetlerini açıklamak maksadıyla kaynaklara alındığı hatıra gelmektedir. Bu âyetlerde şöyle buyurulmaktadır:

*"Herhangi bir şey için, Allâh'ın dilemesi dışında 'Ben yarın onu yapacağım deme. Unuttuğun zaman Rabbini an ve şöyle de: 'Umulur ki Rabbim beni doğruya daha yakın olana eriştirir.'"*¹³

Müfessirlerimizden İbn Kesir'in de, bu rivayetleri yukarıdaki âyeti açıklamak maksadıyla tefsirine aldığı görülmektedir.¹⁴ Yukarıda da işaret edildiği gibi, bu nakillerin tamamı sadece Ebû Hureyre'den (ra) gelmekte ve kendisinin tefsirle meşgul olduğu bildirilmektedir.¹⁵ Konumuzla ilgili bu rivayetlerin bir değerlendirmesine geçmeden önce, Ebû Hureyre'nin zaman zaman Ehl-i Kitâb âlimlerine baş vurarak bazı meseleler sorduğunu, onlardan nakillerde bulunduğunu kaydetmemiz yerinde olacaktır. Ebû Hureyre'nin kendilerine danıştığı Ehl-i Kitâb âlimleri arasında, Ka'bu'l-Ahbâr ve Abdullah b. Selâm da bulunmaktaydı.¹⁶ Nitekim Ka'bu'l-Ahbâr'ın, "Tevrât'ı okumadığı halde, içinde bulunanları Ebû Hureyre'den daha iyi bilen görmedim" dediği nakledilmektedir ki, onun bu sözü, Ebû Hureyre'ye Tevrât'tan bir şeyler öğretmiş olduğunu göstermektedir.¹⁷ Bu durumda

¹² Dursun, Turan, Din Bu Tabu Can Çekişiyor, Kaynak Yayınları, İstanbul 1996, I, 169-170.

¹³ Kehf, 23-24.

¹⁴ İbn Kesir, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Mısır tarihsiz, III, 78-79.

¹⁵ Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 90.

¹⁶ Cerrahoğlu, age, I, 125, 130-132

¹⁷ Cerrahoğlu, age, I, 132.

Ebû Hureyre'nin, Hz. Süleymân hakkındaki konumuzla ilgili Ehl-i Kitâb kaynaklı bir rivayeti, Abdullâh b. Selâm, Ka'bu'l-Ahbâr gibi kimselerden işiterek, Kehf suresinin ilgili âyetini açıklamak maksadıyla veya başka bir vesileyle kendi sözü olarak (mevkûf) nakletmiş olabileceği hatıra gelmektedir. Daha sonraları bunları nakleden râvîlerin, "*Ebû Hureyre bunu Hz. Peygamber'den işitmiştir*" zannına kapılarak, rivayeti Ebû Hureyre vasıtasıyla, Hz. Peygamber'e isnâd etmiş olmaları da imkan dahilindedir. Kaydetmiş olduğumuz tüm bu hususlar bize, söz konusu nakillerin *İsrâiliyyât* türünden rivâyetler olabileceğini de düşündürmektedir. Bu rivayetleri Ebû Hureyre'den nakledenlerden Tâvus b. Keysân (v.106) ile Muhammed b. Sîrîn'in (v.110), Tâbiîn döneminin meşhur müfessirlerinden olmaları da konumuzla ilgili olarak ayrıca göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.¹⁸ Bu rivayetlerde bu haliyle bazı problemler söz konusudur ve kanaatimizce bunların şu şekliyle Hz. Peygamber'e ait olmaları söz konusu olamaz. Çünkü rivayetlerden bir kısmında, Hz. Süleymân'ın: '*Vallâhi bu gece 70 kadını dolaşırım*', dediği nakledilirken,¹⁹ bir kısmında 100 kadını dolaşacağından bahsedilmekte,²⁰ diğer bir kısım rivayetlerde ise, onun, 60, 90 ve 99 tane hanımını dolaşır onlarla cinsel ilişkide bulunarak, oğlan çocuğu dünyaya getirtmeye yemin ettiğinden söz edilmektedir.²¹ Bu rakamların gerçeği ifade etmek için değil, fakat sami kültürde yaygın bir kullanım tarzı olduğunu ve Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerinde olduğu üzere çokluğa vurgu yapmak için zikredildiğini kabul etmek de bizce mümkün değildir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'e isnâd edilen bu rivayetler sahih değildir, çünkü Allâh'tan vahiy alan bir peygamberin, bu konuyla ilgili haberinde böylesine çelişkili ifadeler kullanması söz konusu olamaz. Kur'ân'ın irşadları doğrultusunda hareket edersek, Hz. Peygamber'in, önceki Peygamberler ve geçmiş kavimlerle ilgili olarak verdiği bilgilerin vahye dayanması gerektiğini düşünmek durumundayız. Aksi halde Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğu hususuna gölge düşer. Kur'ân'da yer

¹⁸ Cerrahoğlu, age, I, 141, 167.

¹⁹ Müslim, Eymân, 23, 24, 25; Tirmizî, Nüzûr, 7.

²⁰ Buhârî, Cihâd, 23; Nikâh, 119; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 229, 275, 506.

²¹ Buhârî, Tevhîd, 31; Cihâd, 23; Eymân, 3; Keffâret, 9; Nikâh, 119; Müslim, Eymân, 22; Nesaî, Eymân, 40/ 3812; 43/ 3837.

alan önceki milletler ve Peygamberlere ait haberlerin, oryantalistlerin iddia ettikleri gibi çevreden edinilen bilgilere dayandığı sonucuna götürebilir. Bu, bizleri Hz. Peygamber'in her söylediğinin vahiy olması gerektiği sonucuna götürmediği gibi, O'nun (sav) yaşadığı dönem ve mekanla ilişkisini de ortadan kaldırmaz. Aksine O'nun bildirdiklerinden vahye tabi olması gerekenlerle, bir beşer olarak söylediklerinin itinayla ayırt edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu rivayetlerin şu şekliyle Hz. Peygamber'e ait olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, Onun (sav) bu husustaki sözlerinin vahye dayanmadığını, diğer bazı kimselerinki gibi Ehl-i Kitâb kaynaklı olduğunu, Hz. Süleymân'ın bir gecede kendileriyle yatmaya yemin ettiği kadınlarının sayısı konusundaki farklılık ve ihtilâfın da buradan ileri geldiğini ifade etmemiz gerekecektir ki, bu husus doğru değildir. Çünkü bu durum, Hz. Peygamber'i de sonraki asırlarda çokça görülen kıssacıların konumuna sokar, belki de bazılarının İslâm tarihinde ilk kıssacının Hz. Peygamber olduğunu ileri sürmelerine neden olur. Burada önemle kaydetmek gerekir ki, *Hz. Peygamber, bir İsrâiliyyât nakilcisi değildir*, Onun (sav), ümmetine öğüt olması açısından önceki peygamberlerin ve milletlerin durumlarıyla ilgili olarak vermiş olduğu haberler vahye dayanan gaybî bilgilerdir, gaybı da Allâh kendisine vahyetmedikçe hiçbir peygamber bilemez.²² Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, Onun (sav) sağdan soldan duyduklarını nakleden sıradan bir kimse değil, Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ eden bir Peygamber olduğunu haber vermektedir.²³ Cenâb-ı Hak, önceki âyetlerde Hz. Nuh ve kavminden bahsetmekte ve sonra Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmaktadır:

*'(Resülüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin. O halde sabret. Çünkü iyi sonuç sakımanlarıdır.'*²⁴ *'Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini (tatmin ve) teskin*

²² 3.Âl-i Imrân, 179; Bu konuda fazla bilgi için bkz. Hatiboğlu, Mehmed Saîd, Gaybî Hadisler Meselesi, basılmamış ders notları, Ankara tarihsiz; Albayrak, Halis, Kur'ân'da İnsan Gayb İlişkisi, İstanbul 1993.

²³ 53. Necm, 3-4.

²⁴ 11.Hûd,49.

*edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, mü'minlere de bir öğüt ve uyarı gelmiştir.*²⁵

Yine, Kur'ân-ı Kerîm'de yüce Allâh Hz. Yusuf'tan bahsetmekte ve bu arada Resûlullâh'a (sav) hitapla şöyle buyurmaktadır:

*'İşte bu (Yusuf kıssası) gayb haberlerindedir. Onu sana vahyedyoruz. Onlar hile yaparak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin.*²⁶

Ayrıca Cenâb-ı Hak, göndermiş olduğu bazı âyetlerinde Hz. Mûsâ ve kavminden bahsetmekte ve Elçisi'ne (sav) şöyle hitap etmektedir:

*'(Resûlüm!) İşte böylece geçmiştekilerin haberlerinden bir kısmını sana anlatıyoruz. Şüphesiz ki, tarafımızdan sana bir zikir verdik.*²⁷

Yine Yüce Allâh, Hz. Zekeriyya ve Hz. Meryem'den bahsetmekte ve sonra sevgili Peygamberimiz'e şöyle hitap etmektedir:

*'(Resûlüm!) Bunlar, Bizim sana vahiy yoluyla bildirmekte olduğumuz gayb haberlerindedir. İçlerinden hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kur'a çekmek üzere kalemlerini atarken sen onların yanında değildin; onlar bu yüzden çekişirken de yanlarında değildin'*²⁸

Yukarda kaydetmiş olduğumuz bu âyetlerin ışığında düşünürsek, mezkur rivayetlerin bu haliyle Hz. Peygamber'e ait olamayacağı, bunların İsrâiliyyât türünden bazı unsurlar ihtiva ettiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Süleymân'ın 700 karısı, 300 de cariyesinin olduğundan bahsedilmesi,²⁹ Hz. Süleymân'ın 60 ile 100 arasında kadınıyla bir gecede yatmaya yemin ettiğinden bahseden bu rivayetlerin kaynağı hakkında yeterli bir fikir uyandırmaktadır, kanaatindeyiz. Bir peygamberin 60 veya 100 tane karısıyla bir gecede yatıp, hepsinden bir oğlan çocuğu sahibi olacağına yemin ettiğini kabul etmenin mantıklı bir tarafı yoktur. Tek evli bir erkeğin bile, hanımıyla cinsel ilişkisi sonucunda çocuğu olabileceği konusunda, ya da oğlan veya kız çocuğuna sahip olacağı

²⁵ 11. Hûd, 120.

²⁶ 12. Yûsuf, 102.

²⁷ 20. Tâhâ, 99.

²⁸ 3.Âl-i Imrân, 44.

²⁹ I.Kırallar, 11 / 3.

Hz. Süleymân'ın Yemini

hususunda bir garantisi yoktur. Durum böyleyken, Hz. Süleymân'ın bir gecede 100 tane hanımından 100 tane erkek çocuğu dünyaya getirteceğine yemin etmesini, böyle bir garantiyi sağlamış olmasını nasıl kabul edebiliriz? Yukarda da işaret ettiğimiz gibi, peygamberler de bizler gibi birer insandır ve sadece Allah tarafından, O'nun buyruklarını tebliğ etmek için görevlendirilmişlerdir. Böyle olduğu halde peygamber de olsa bir insanın, bir gecede 60 ile 100 arasında değişen kadınla sonucu hamilelikle neticelenecek şekilde cinsel ilişkide bulunmasını, buna güç yetirebilmesini kabul etmenin, hayatın gerçekleriyle bir ilgisi, dînî, ilmî, mantikî bir tarafı yoktur. Her şeyden önce bir insanın, 60 kadınla cinsel ilişkisi yarımşar saatten 30 saat eder. 100 kadınla cinsel ilişkisi 50 saat sürer. Yirmişer dakikadan 60 kadınla münasebeti, 1200 dakika yapar. Bu da, 20 saat tutar. Yine yirmişer dakikadan 100 kadınla yatması, 2000 dakika sürer ki, bu da 33 saatten fazla bir süreyi kapsar. Halbuki bu rivayetlerde, Hz. Süleymân'ın bu işi bir gecede yapmak üzere yemin ettiğinden bahsedilmektedir.³⁰ Halbuki bir günün tamamı 24 saattir. Geçmişte ve günümüzde belki de bazı kimseler, Cenâb-ı Hakk'ın zamanı durdurmuş olduğuna inanmış ve bu işin bir mucize olduğunu ileri sürmüş olabilirler. Bu bir zihniyet meselesidir. Bu anlayışta olduğunuz zaman, Peygamberlerden velilere kadar geniş bir halkada yer alan Allâh'ın seçkin kulları için, bir mucize ya da kerâmet olarak güneşin batışının veya doğuşunun ertelenmesinin, gecenin uzatılmasının mümkün olduğuna inanmakta bir problem yoktur. Halbuki bu anlayış, Kur'ân'a aykırı düşmektedir ve Peygamberlerin mucize göstermeleri hak olmasına rağmen, Hz. Süleymân'ın dileğini yerine getirebilmesi için zamanın durdurulduğu konusunda ne Kur'ân'da ne de güvenilir hadislerde her hangi bir bilgi yoktur. Nitekim, '*Büyük Âlimler Büyük Hatalar-Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlili*' adlı makalesinde Mehmed Said Hatiboğlu'nun da belirttiği gibi,³¹ Kur'ân-ı Kerîm'de, güneş veya ayın insanlarla teşrîk-i mesâî yaptığına dair hiçbir ifade

³⁰ Buharî, Tevhid, 31; Cihad, 23; Eyman, 3; Keffaret, 9; Nikah, 119; Müslim, Eyman, 23, 24, 25; Tirmizî, Nüzur, 7/ 1531; Nesaî, Eyman, 40/ 3812, 43/ 3837.

³¹ Bu zihniyetin tahlili için bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, Büyük âlimler Büyük Hatalar – Redd-i Şems Rivâyeti ve Bir Zihniyetin Tahlili, İslâmiyât Üç Aylık Araştırma Dergisi, Ankara 1999 (Ocak-Mart), C: 2, Sayı: 1, s. 7-13.

bulunmamaktadır. Güneş sistemi Allâh'ın bildiği bir vakte kadar, Allâh'ın tesbit ettiği kanunlar dairesinde varlığını sürdürecektir.³² Bu sistemin birimlerinin birbirini engellemesi, seyrini aksatması, gecenin gündüzü ortadan kaldırması mümkün değildir.³³ Nitekim Peygamberimiz'in (sav) oğlu Hz. İbrâhîm vefât ettiği zaman güneş tutulmuş ve bir kısım müslüman bu tabiî olayı İbrâhîm'in mâtemine yorumlamışlardı. Hz. Peygamber de bu yanlış düzeltmek gereğini duyarak, "Güneş ve ay kimsenin ölümü veya doğumu sebebiyle tutulmaz"³⁴ buyurmuşlardır. Kısaca belirtmek gerekirse, ilgili rivayetlerde anlatılan husus bir mucize olarak nitelendirilemez. Çünkü bir Peygamberin elinde, nübüvvet davâsında haklı olduğunu isbat için Allâh tarafından tabiat kanunlarına aykırı olarak yaratılan harikulade olay olup, başkaları tarafından benzeri getirilemez nitelikte bulunan mucizenin belli şartları vardır. Bunlardan birisi de, o peygamberin yalancı olduğunu öne süren, kendisini sıkıştırarak zor durumda bırakmak isteyip, meydan okuyan inkârcılara karşı Allâh tarafından yaratılmış olmasıdır.³⁵ Kısaca belirtmek gerekirse, mucize'nin şahitler huzurunda meydana gelmesi gerekir. Burada ise, mucize olarak nitelendirilebilecek herhangi bir husus söz konusu değildir. Bu rivayetlere dayanarak ne Hz. Süleyman'ın böyle bir işe kalkıştığını, ne de Hz. Peygamber'in böyle bir sözü söylediğini kabul edebilmemiz mümkün değildir.

Şimdi konumuzla ilgili olarak *Muhammed b. Sîrîn* (v.110) vasıtasıyla Ebû Hureyre'den (ra) (v.57) nakledilen bu hadisin isnâdlarını aşağıda sunmak istiyoruz:³⁶

1-Ebû Hureyre (v.57), Muhammed b.Sîrîn (v.110), Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî, Hammâd b. Zeyd, Ebû Kâmil Fudayl b.Hüseyn el-Cahderî – Ebu'r-Rebî' Süleymân b.Dâvud el- Atekî, Müslim.³⁷

³² Bkz. 31. Lokmân, 29.

³³ 36. Yâsin, 38-40.

³⁴ el-Buhârî, Kûsûf, 1, 6, 13,15; Bedü'l-Halk, 4; Müslim, Kûsûf, 6, 10, 17, 21, 22, 29; İstiskâ, 3,4.

³⁵ Taftazânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid), Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Üçüncü baskı, İstanbul 1991, s.295 vd. ; Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman, Kelâm, Konya 1991, s.316-317.

³⁶ Bkz. Ek: 1.

³⁷ Müslim, Eymân, 22.

Hz. Süleymân'ın Yemini

2-Ebû Hureyre (v.57), Muhammed b.Sîrîn (v.110), Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî, Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî, Vüheyb b. Hâlid, Muallâ b. Esed el-Ammî, el-Buhârî.³⁸

3-Ebû Hureyre (v.57), Muhammed b.Sîrîn (v.110), Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî, Hişâm b.Hassân el-Basrî (v.148), Yezîd b.Hârûn (v.204), Ahmed b.Hanbel.³⁹

4- Ebû Hureyre (v.57), Muhammed b.Sîrîn (v.110), Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî, Hişâm b.Hassân el-Basrî (v.148), Huşeym b.Beşîr (v.183), Ahmed b. Hanbel.⁴⁰

Konumuzla ilgili olarak, *Tâvus b. Keysân* (v.106) vasıtasıyla Ebû Hureyre'den (ra) nakledilen hadisin isnâdları da aşağıdaki gibidir:⁴¹

1-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b.Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Ma'mer b. Râşid (v.152), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v.211), Mahmûd b.Ğaylân (v.239), el-Buhârî.⁴²

2-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b.Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Ma'mer b. Râşid (v.152), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v.211), Abd b.Humeyd (v.249), Müslim.⁴³

3-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b.Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Ma'mer b. Râşid (v.152), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v.211), el-Abbâs b. Abdilazîm (v.246), en-Nesâî.⁴⁴

4-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b. Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Ma'mer b. Râşid (v.152), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v.211), Tirmizî.⁴⁵

³⁸ el-Buhârî, Tevhîd, 31.

³⁹ Ahmed b.Hanbel, Müsned, II, 506.

⁴⁰ Ahmed b.Hanbel, Müsned, II, 229.

⁴¹ Bkz. Ek: 2.

⁴² el-Buhârî, Nikâh, 119.

⁴³ Müslim, Eymân, 24.

⁴⁴ en-Nesâî, Eymân, 43.

⁴⁵ et-Tirmizî, Nüzûr, 7.

5-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b. Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Ma'mer b. Râşid (v.152), Abdürrezzâk b. Hemmâm (v.211), Ahmed b. Hanbel.⁴⁶

6-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b. Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Hişâm b. Huceyr (v.?), Süfyân b. Uyeyne (v.198), Ali b. Abdillâh el-Medîni (v.234), el-Buhârî.⁴⁷

7-Ebû Hureyre (ra), Tâvus b. Keysân (v.106), Abdullâh b. Tâvus (v. 132), Hişâm b.Huceyr, Süfyân b.Uyeyne (v.198),Muhammed b.Abbâd (v.234) – Muhammed b.Yahyâ İbn Ebî Ömer el-Adenî (v.243), Müslim.⁴⁸

Şimdi de aynı hadisin, Ebû Hureyre'den (ra) *Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec* (v.117) vasıtasıyla nakledilen isnâdlarını aşağıda kaydetmek istiyoruz.⁴⁹

1-Ebû Hureyre (ra), Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec (v.117), Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân (v.130), Süfyân b.Uyeyne (v.198), Muhammed b.Yahyâ İbn Ebî Ömer el-Adenî (v.243), Müslim.⁵⁰

2-Ebû Hureyre (ra), Abdurrahmân b. Hürmüz el- A'rec (v.117), Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân (v.130), Şuayb b. Hamza (v.162), Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' (v.221), el- Buhârî.⁵¹

3-Ebû Hureyre (ra), Abdurrahmân b. Hürmüz el- A'rec (v.117), Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân (v.130), Şuayb b. Hamza (v.162), Ali b. Ayyâş (v.219), Imrân b. Bekkâr (v.171), en-Nesâî.⁵²

4-Ebû Hureyre (ra), Abdurrahmân b. Hürmüz el- A'rec (v.117), Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân (v.130), Verka b. Ömer (v.160), Şebâbe b. Sevvâr el-Fezârî el-Medâinî (v.206), Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (v.234), Müslim.⁵³

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 275.

⁴⁷ el-Buhârî, Keffâret, 9.

⁴⁸ Müslim, Eymân, 23.

⁴⁹ Bkz. Ek: 2.

⁵⁰ Müslim, Eymân, 23.

⁵¹ el-Buhârî, Eymân, 3.

⁵² en-Nesâî, Eymân, 40.

⁵³ Müslim, Eymân, 25.

Hz. Süleymân'ın Yemini

5-Ebû Hureyre (ra), Abdurrahmân b. Hürmüz el- A'rec (v.117), Ebu'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân (v.130), Mûsâ b. Ukbe (v.141), Hafs b. Meysere (v.181), Süveyd b. Saîd b. Sehl b. Şehriyâr el-Herevî (v.240), Müslim.⁵⁴

6-Ebû Hureyre (ra), Abdurrahmân b. Hürmüz el- A'rec (v.117), Ca'fer b. Rebî'a (v.136), el-Leys b. Sa'd (v.175), el-Buhârî.⁵⁵

Yukarıda isnâdlarını kaydettiğimiz konumuzla ilgili bu rivayetleri iki grupta inceleyebiliriz. Birinci grupta yer alan nakiller, bu rivayetin tamamını Hz. Peygamber'e isnâd eden ve iyice problemlili durumda olanlardır ki, Ebû Hureyre'den (ra), *Tâvus b. Keysân* (v. 106) ile *Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec* (v.117) vasıtasıyla alınmışlardır.⁵⁶ Bunlardan Tâvus b. Keysân aracılığıyla rivayet edilenler, Müslim,⁵⁷ en-Nesâî,⁵⁸ Tirmizî⁵⁹ ve Ahmed b. Hanbel⁶⁰ tarafından kaydedilmişlerdir. el-A'rec vasıtasıyla gelenleri ise, el-Buhârî,⁶¹ Müslim⁶² ve en-Nesâî⁶³ tarafından nakledilmiş bulunmaktadır. Yukarıda tamamının Hz. Peygamber'e isnâd edildiğini belirttiğimiz bu rivayetlerden birisi aynen şöyledir:

“ Ebû Hureyre'den Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurdu: ‘Allâh'ın Peygamber'i Süleymân b. Dâvud (as), *Vallâhi ben bu gece yetmiş kadını dolaşırım. Bunların da her biri Allâh yolunda çarpışacak birer oğlan doğurur*, diye yemin etti. Konuşmakta olduğu arkadaşı yahut melek ise: *İnşâallâh de!* diye telkinde bulundu. Hz. Süleymân ise bunu söylemedi ve unuttu. Sonuçta kadınlardan birisi hâriç, hiçbiri doğurmadı. O kadın da yarım bir oğlan dünyaya getirdi.’ Rasûlullâh (sav) buraya

⁵⁴ Müslim, Eymân, 25.

⁵⁵ el-Buhârî, Cihâd, 23.

⁵⁶ Bkz. Ek: 2.

⁵⁷ Müslim, Eymân, 23.

⁵⁸ en- Nesâî, Eymân, 43.

⁵⁹ et- Tirmizî, Nüzûr, 7.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 275.

⁶¹ el-Ruhârî, Cihâd, 23; Eymân, 3.

⁶² Müslim, Eymân, 24.

⁶³ en-Nesâî, Eymân, 40.

gelince, 'Eğer Süleymân, İnşâallâh deseydi, hem yeminini yerine getirmemiş olmaz, hem de arzusuna kavuşma vesilesi olurdu' buyurdu'⁶⁴

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz hadisteki, " konuşmakta olduğu arkadaşı yahut melek ise:" ifadesi, ravilerden kaynaklanan zabt kusuruna işaret etmektedir. Çünkü, Hz. Süleymân'a : " İnşâallâh de!" telkininde bulunan kimsenin, bir melek mi, yoksa Hz. Süleymân'ın mahiyetinde bulunan bir kimse mi olduğu hususu mübhem kalmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e isnâd edilen diğer rivâyetler de, bütünü itibariyle anlam açısından aynıdır, sadece Hz.Süleymân'ın yatmak için yemin ettiği kadınların sayısı farklıdır.

Konumuzla ilgili olan ikinci grup rivayetler ise, *Muhammed b. Sîrîn* (v.110) vasıtasıyla Ebû Hureyre'den (ra) nakledilmişlerdir.⁶⁵ Bu rivayetlerde, yukarıdaki grupta yer alanların aksine rivâyetin tamamı Hz. Peygamber'e isnâd edilmemekte, olay Ebû Hureyre'nin ağzından nakledildikten sonra, Hz. Peygamber'in, 'Hz.Süleymân inşaallâh deseydi daha iyi olurdu' şeklinde temennide bulunduğu rivayet edilmektedir. Muhammed b. Sîrîn vasıtasıyla Ebû Hureyre'den nakledilen bu rivayetler, el-Buhârî,⁶⁶ Müslim⁶⁷ ve Ahmed b. Hanbel⁶⁸ tarafından kaydedilmiştir. *Tâvûs b. Keysân* vasıtasıyla gelen bazı rivayetler de⁶⁹ bu gruba dahildir, bunlarda rivayetin tamamı Hz. Peygamber'e isnâd edilmeyerek Ebû Hureyre'nin ağzından nakledilmekte, sonunda da Hz. Peygamber'e isnâd edilen söze yer verilmektedir.⁷⁰ İkinci grupta yer alan ve öncekine göre daha az problemlili durumda olan bu rivayetlerden birisinin metni aşağıdaki şekildedir:

"Ebû Hureyre (ra) şöyle dedi: 'Dâvud'un oğlu Süleymân Peygamber : *Vallâhi ben bir gecede yetmiş tane kadını dolaşırım da, onlardan her bir kadın Allâh yolunda savaşacak birer oğlan dünyaya getirir,* diye yemin etti. Bu sırada kendisine *İnşâallâh de!* diye söylenildi. Fakat o bunu söylemedi ve kadınları dolaştı. Sonuçta

⁶⁴ Müslim, Eymân, 23.

⁶⁵ Bkz. Ek: 1.

⁶⁶ el-Buhârî, Tevhîd, 31.

⁶⁷ Müslim, Eymân, 22.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 229, 506.

⁶⁹ Bkz. Ek: 2.

⁷⁰ el-Buhârî, Nikâh, 119, Keffâret, 9; Müslim, Eymân, 24.

Hz. Süleymân'ın Yemini

kadınlardan birisi hariç, hiçbirisi doğurmadı. O bir kadın da yarım bir çocuk doğurdu. Bunun üzerine Rasûlullâh (sav): *Eğer Süleymân İnşâallâh deseydi, hem yeminini yerine getirmemiş olmaz hem de arzusuna erişme sebebi olurdu, buyurdu.*⁷¹

Yukarıda kaydetmiş olduğumuz bu rivayetlerde de, Hz. Süleymân'ın kadınlarının sayısı, 60 ile 100 arasında değişmektedir. Ancak bu bölüm Hz. Peygamber'e isnâd edilmemiş, Ebû Hureyre'nin sözü olarak nakledilmiştir. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in sözü olarak nakledilen kısım;

“ *Lev Kâle İnşâallâh, Lem Yahnes ve Kâne Dereken Lehu Fî Hâcetihi*”, veya;

“ *Lev Kâne Süleymânü İstesnâ Le veledet Küllü Vâhüdetin Minhünne Ğulâmen Fârisen Yukâtîlü Fî Sebîlillâhi*” cümlesinden ibarettir.⁷² Bu cümlelerin anlamı ise;

“Şayet inşâallâh deseydi, yeminini yerine getirememiş olmaz ve arzusuna erişmek için bir vesile olurdu” ile “ Şayet Süleymân İnşâallâh deseydi, o kadınlardan her biri kendisi için, Allâh yolunda süvari olarak savaşacak birer oğlan çocuğu doğururdu” şeklindedir. Böylece, ikinci grup rivayetlerde yer alan ve Hz. Süleymân'ın bir gecede 60 ile 100 arasında değişen kadınıyla cinsel ilişkide bulunmak üzere yemin ettiğinden bahseden problemlili kısımdan, bu rivayetlerin kaynağının Ebû Hureyre (ra) olduğu kanaati uyanmaktadır.

Şurası bilinen bir husustur ki Peygamberler, insanların en zekîleri ve hikmet sahibi olanlarıdır. Cenâb-ı Hak onlara üstün bir zekâ ve hikmet vermiştir. Peygamberlerde devamlı olarak faal bir halde mevcut olan bu *Fetânet* sıfatı, hiçbir zaman zayıflamadığı gibi ihtiyarlıkla ma'lûl bir hale de gelmez. Yine Peygamberlerde, bunama, zekâ yokluğu ve bönlük gibi illetler asla bulunmaz.⁷³ Bütün bu hususları göz önüne alarak, Hz. Peygamber'in, *Hz. Süleymân'ın, sayıları 60 ile 100 arasında değişen kadınlarının hepsiyle bir gecede cinsel ilişkide*

⁷¹ Müslim, Eymân, 24.

⁷² el-Buhârî, Keffâret, 9, Tevhîd, 31, Nikâh, 119; Müslim, Eymân, 22, 24; Ahmed b. Hanbel, II, 229, 506.

⁷³ Gölcük – Toprak, age, s.297.

bulunacağına yemin ettiğini bildirdiğini kabul etmek, aklen ve ilmen mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu durum vahyin metoduna da aykırı düşmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'i inceleyen bir kimse, onun geçmiş olaylardan bahsederken tarih ve sayı vermediğini görecektir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in maksadı tarih yapmak değil, insanlara öğütler vermek, uyarılarda bulunmak, onları irşâd etmektir. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi böyle bir haberin Hz. Peygamber'e vahiy aracılığıyla ulaştırılması gerekir, vahiyle gelen bilgilerde ise çelişki söz konusu olamaz. Burada kaydetmeliyiz ki, Hz. Süleymân'ın da, bir insan olması açısından dalgın olduğu bir anında İnşâallâh demeyi unutması mümkündür. Böyle bir şeyin uygun olup, olmayacağını en iyi peygamberlerin bilmesi gerekirken, bir peygamberin, yattığı hanımlarının kendisine mutlaka oğlan çocuğu doğuracaklarına yemin ettiğini kabul etmek mümkün değildir. Hz. Süleymân'ın te'kîd maksadıyla böyle bir yemine başvurduğunu ya da sıradan insanlar gibi gerçekleşmesi mümkün olmayacak şeyler için de yemin edebileceğini düşünmek doğru olmamalıdır. Bize göre, onun böylesine bir yemine yeltenmesi söz konusu olamaz. Kanaatimizce, bu rivayeti ortaya atarak Hz. Peygamber'e isnâd edenler, Kitâb-ı Mukaddes'ten Hz. Süleymân'ın 700 karısı ve 300 cariyesi olduğuna dair bilgiyi almış,⁷⁴ o gece onun yatmaya karar verdiği kadınlarının sayısını cömertçe tesbit etmiş, kendisinin, "*bir gecede 60- 100 tane karısıyla yatmaya, onlara birer erkek çocuğu doğurtmaya yemin ettiği*" hususunu da ilave etmiştir. Tabii bu arada, Hz. Süleymân'ın kendileriyle yatmaya yemin ettiği kadınlarının sayısı konusunda da ihtilâf edilmiştir. Kimi rivayetlerde 60, kimisinde 70, kimisinde 90, kimisinde de her ne hikmetse 99 sayısı zikredilmiştir.

Burada, bu rivâyetlerin isnâdlarında yer alan râvîler hakkında hadis âlimleri tarafından yapılan değerlendirmelere de yer vermek istiyoruz. Rivayetin tamamını Hz. Peygamber'e isnâd eden ve oldukça problemlili durumda bulunan birinci grup nakillerde⁷⁵ yer alan bazı raviler hadis âlimlerinin tenkîdine uğramıştır. Nitekim İbn Sa'd, İbn Hıbbân, el-İclî gibi âlimler tarafından sika bir kimse olduğu kaydedilen ve

⁷⁴ I.Kırallar, 11 / 3.

⁷⁵ Bkz. Ek: 2.

İlgili rivayeti Tâvûs b. Keysân'dan alan râvilerden *Hişâm b. Huceyr el-Mekkî' nin* (v. ?) hadiste zayıf olduğu da bildirilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn'den onun zayıf olduğu nakledilmiş, kendisine sorulduğunda Yahyâ el-Kattân onun hadisçiliğini beğenmediğini belirtmiş, Ebû Hâtim, onun hadislerinin araştırma maksadıyla yazılabileceğini söylemiş, Süfyân b. Uyeyne ise, ondan sadece başka hadisçilerde bulamadığı takdirde nakilde bulunduğunu haber vermiştir.⁷⁶ Aynı rivâyeti Hişâm b. Huceyr'den alan büyük muhaddis ve sika hâfızlardan olan, İslâm âlimlerinin kendisiyle ihticâc konusunda icma ettiği kaydedilen *Süfyân b. Uyeyne'nin* (v.198) ise, ömrünün sonlarına doğru 197 / 813 yılında hâfızasının bozulduğu, ihtilât ettiği kaydedilmektedir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân, ihtilât ettikten sonra Süfyân b. Uyeyne'den hadis alanların rivâyetlerinin değersiz olduğunu söylemiştir. Kendisinin mânen rivayette bulunduğu, bazan sika ravilerden tedlîs yaptığı da nakledilmiştir.⁷⁷ İlgili rivâyeti Süfyân b.Uyeyne'den alan zamanın Mekke muhaddisi ve sika hâfızlardan *Muhammed b. Yahyâ b. Ebî Umer el-Adenî* (v.243) ise, Ebû Hâtim tarafından gaflet sahibi olmakla ithâm edilmiştir. Ebû Hâtim onun yanında Süfyân b. Uyeyne'den naklettiği mevzu bir hadis gördüğünü söylemiştir. el-Buhârî, es-Sahîh'inde ondan ta'lik olarak bir hadis naklettiği bildirilmiştir. Sonuç olarak onun, huccet mertebesinde olmayan orta seviyede bir ravi olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁸ Süfyân b. Uyeyne'nin sika ve sadûk bir kimse olduğu bildirilen râvilerinden *Muhammed b. Abbâd el-Mekkî* de (v.234), bazı rivayetlerinden dolayı tenkîd edilmiştir. Kendisinin evhâm sahibi, orta seviyede bir ravi olduğu belirtilmiştir.⁷⁹ Aynı rivayeti Tâvus b.Keysân'dan alan sika bir hadis hâfızı ve ilk hadis musannıflardan olan ravi *Ma'mer b. Râşid* (v.152) de, Basra'da naklettiği bazı hadislerinde hata yaptığı için tenkîde uğramıştır. Yahyâ b. Maîn, onun ez-Zühri ve İbn Tâvûs hâriç Iraklılardan yaptığı nakillere güvenilemeyeceğini söylemiştir.

⁷⁶ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Tahkîk: Ali Muhammed el-Becâvî, 1.baskı, Mısır 1382 /1963, IV, 295; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1412 / 1991, VI, 25.

⁷⁷ ez-Zehebî, age, II, 170-171; İbn Hacer, age, II, 359; Sandıkçı, Kemal, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*, Ankara 1991, s.73-74.

⁷⁸ İbn Hacer, age, V, 331-332; Sandıkçı, age, s. 77.

⁷⁹ İbn Hacer, age, V, 158-159.

Ma'mer'in konumuzla ilgili rivâyeti ise İbn Tâvûs'tan alınmadır. Yahyâ b. Maîn, Ma'mer'in, Sâbit, Âsım b. Ebi'n-Nücûd, Hişâm b. Urve gibi kimselerden naklettiği hadislerde ıztırâb ve birçok evhâm bulunduğunu, Sâbit'ten nakillerinin ise zayıf olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak Ma'mer'in, bazı rivayetleri delil olarak alınmayan bir râvî olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁰ Ma'mer b. Râşid'in hadisleri hususunda ravilerin en güvenileni olan, sika bir hadis hâfızı ve el-Musannaf adlı eserin sahibi, Yemen'in büyük âlimi *Abdürrezzâk b. Hemmâm* (v.211) ise, sonraları gözlerini kaybetmiş, âmâ olduktan sonra hadis rivayeti konusunda kendisine başkaları tarafından yapılan telkinler doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Gözlerini kaybettikten sonra kendisinden yapılan rivayetlerin zayıf ve münker şeyler olduğu, rivâyetlerinde hata yaptığı, Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn tarafından kendisinden rivayetin terkedildiği kaydedilmektedir. Kendisinin hıfzından naklettiği hadislerde hatası görülmüş, ancak kitabından rivayetleri sahîh kabul edilmiştir. Hayatının sonlarına doğru ihtilât ettiği için, bu tarihten sonra kendisinden rivayet edilen hadisler ihtiyatla karşılanmıştır. Devrinin yönetimine muhalif olduğu için, kendisinin şîi olduğu öne sürülmüştür. el-Abbâs b. Abdilazîm el-Anberî ise, onun yalancı ve hadis hırsız olduğunu söylemiştir. Ancak ez-Zehebî, belli sayıdaki münker rivayetleri hariç Abdurrezzâk'ın hadislerini, diğer hadis hâfızlarının ve İslâm âlimlerinin delil olarak kabul ettiklerini kaydetmiştir.⁸¹ Yine, birinci grupta yer alıp, Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec vasıtasıyla bize ulaşan rivayeti nakleden ravîlerden sika ve huccet mertebesinde bir hadis âlimi ve fakîh bir kimse olduğu bildirilen *Ebü'z-Zinâd Abdullâh b. Zekvân* (v.130) da eleştirilmiştir. ez-Zehebî'nin kaydına göre, Rebî'a, onun sika ve beğenilen bir ravi olmadığını söylemiştir. Ancak ez-Zehebî, Rebî'a ile Ebü'z-Zinâd arasında açık bir düşmanlık bulunduğunu kaydederek, onun bu sözüne itibar edilemeyeceğini bildirmiştir. Ebû Hâtîm ise onun, sika râvîlerden naklettiği zaman rivayetleri delil kabul edilen güvenilir bir kimse olduğunu belirtmiştir. el-Buhârî ise, Ebû Hureyre'den gelen isnâdların en sahîhinin, *Ebü'z-Zinâd – el-A'rec – Ebû Hureyre (ra)* şeklinde olduğunu

⁸⁰ ez-Zehebî, age, IV, 154; İbn Hacer, age, V, 501-502; Sandıkçı, age, s.82-83.

⁸¹ ez-Zehebî, age, II, 609-614; İbn Hacer, age, III, 445-447; Sandıkçı, age, s.85-86.

Hz. Süleymân'ın Yemini

bildirmiştir.⁸² Yine rivâyeti Ebü'z-Zinâd'dan alan ravilerden sika ve fakîh bir ravi, güvenilir bir Meğâzî âlimi olan *Mûsâ b. Ukbe* (v.141), Yahyâ b. Maîn tarafından zayıf sayılmıştır. İbn Maîn, onun Nâfi'den yapmış olduğu rivayetlerinde bazı zayıflıklar bulunduğunu söylemiştir. Savaşa katılmayan kimseleri Bedir ashâbı arasında zikrettiği, orada şehid olmayan kimseleri de Uhud şehidleri arasında saydığı için, Meğâzî âlimlerinden Şurahbîl Ebu Sa'd tarafından ithâm edilmiştir.⁸³ *Mûsâ b. Ukbe*'den sonraki râvî *Hafs b. Meysere* (v.181) de cerhedilmiştir. Ancak, *Zeyd b. Eslem*, İbn Maîn, *Ya'kûb b. Süfyân*, İbn Hıbbân gibi hadis âlimleri tarafından da sika bir kimse olduğu bildirilmiştir. Ebû Hâtim, Yahyâ b. Maîn, Ebû Dâvud, es-Sâcî, gibi âlimler ise, Hafs'ın evhâmlı ve semâ'nın zayıf olduğunu, kendisiyle ihticâc edilemeyeceğini bildirmişlerdir. el-Ezdî de, onun el-Alâ'dan münker şeyler naklettiğini, hakkında tenkîdler bulunduğunu söylemiş, ez-Zehebî ise, el-Ezdî'nin bu konudaki sözüne iltifat edilemeyeceğini bildirmiştir.⁸⁴ İlgili rivâyetin isnâdında Hafs b. Meysere'den sonra yer alan ravi *Süveyd b. Saîd* (v.240) de, tenkîde uğramıştır. Ancak Ahmed b. Hanbel, onun sika bir kimse olduğunu söylemiş, el-Bağavî, de onun hadis hafızları arasında yer aldığını bildirmiştir. Fakat bazı hadis âlimleri de onu cerhetmişlerdir. el-Buhârî, hadislerinin münker olduğunu kaydetmiş, Ebû Hâtim, onun çok miktarda tedlîs yaptığını söylemiştir. Yine el-Buhârî, *Ya'kûb b. Şeybe*, el-Hâkim Ebû Ahmed, ed-Dârekutnî gibi âlimler de, sonraları Süveyd'in hafızasının bozulduğunu, gözlerini kaybederek âmâ olduğunu, bundan sonra da bazı şahısların ona ait olmayan hadisleri kendisininmiş gibi telkin ettiklerini, onun da bu durumu farkedemediğini haber vermişlerdir. Ayrıca el-Buhârî ve en-Nesâî, onun sika olmayan cidden zayıf bir ravi olduğunu bildirmişlerdir. Ahmed b. Hanbel de, Süveyd'in metrûku'l-hadîs olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Yine Ebûz-Zinâd'ın râvilerinden sika bir kimse olduğu bildirilen *Verkâ b. Ömer* (v.160) de tenkîde uğramıştır. el-Buhârî, onun Tefsîr'de zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Adî,

⁸² ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, II, 419; Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ, Beyrut 1402, V, 447, 449; İbn Hacer, age, III, 134-135.

⁸³ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, IV, 214; İbn Hacer, age, V, 574.

⁸⁴ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, I, 568-569; İbn Hacer, age, I, 570.

⁸⁵ ez-Zehebî, age, II, 248-251; İbn Hacer, age, II, 456-457.

onun isnâdında galat bulunan hadisler naklettiğini bildirmiştir. el-Ukaylî ise, Mansûr'dan naklettiği hadisler konusunda tenkide uğradığını zikretmiştir.⁸⁶ Verkâ'dan sonraki ravi *Şebâbe b. Sivâr* (v.254-255) da tenkide uğrayanlardandır. Kendisinin Mürcie mezhebinin propagandasını yaptığı bildirilmiş, Ebû Hâtim, hadisi yazılır fakat ihticâc edilemez demiştir.⁸⁷ Yine aynı rivayeti Şuayb b. Hamza vasıtasıyla Ebu'z-Zinâd'dan alan ve sika bir kimse olduğu kaydedilen ravi *Ebu'l-Yemân el-Hakem b. Nâfi' el-Hımsî* (v. 221) de eleştirilmiştir. Şuayb b. Hamza'nın oğlu Bişr tarafından, babası Şuayb'ın kitabını onun vefatından sonra elden almak ve sanki ondan bizzat işitmiş gibi nakilde bulunmakla suçlanmıştır.⁸⁸ Söz konusu rivayeti Ca'fer b. Rebîa vasıtasıyla Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec'den alan ve sika bir ravi olan büyük muhaddis,hâfız, kârî ve fakîh *el-Leys b. Sa'd* (v. 175) hakkında, Ahmed b. Hanbel'in, "el-Leys sikadır, fakat hadis alışında gevşeklik vardır" dediği kaydedilmiştir. Yahyâ b.Maîn de, onun semâ' ve şuyûhta gevşeklik gösterdiğini söylemiştir. Fakat, her konuda hiç itirazsız huccet olduğu da ifade edilmiştir.⁸⁹

Rivayetin tamamını Hz. Peygamber'e isnad etmeyerek, Ebû Hureyre'nin ağzından nakleden ikinci gurup hadislere gelince,⁹⁰ bunların ravileri hakkında da hadis âlimleri bazı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Nitekim bu rivayeti Muhammed b. Sîrîn'den alan ravi *Hişâm b. Hassân el-Basrî* (v. 148) bazı hadis âlimleri tarafından tenkid edilmiştir. Ebû Dâvud, onun el-Hasen ve Atâ'dan mürsel nakillerde bulunduğu için tenkide uğradığını söylemiştir. Ebû Hâtim ise, "sadûktur, hadisi yazılır" demiştir. İbn Sa'd da, "inşallah sikadır, hadisi çoktur" şeklinde kanaat belirtmektedir. Hadis âlimlerinin bu tür görüşleri, onun huccet mertebesinde olmayan, araştırma maksadıyla temkinli olarak hadisi alınabilecek bir kimse olduğunu göstermektedir.⁹¹ Yine, Hişâm b. Hassân'ın ravilerinden fakîh, müfessir ve

⁸⁶ ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 332 ; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, VII, 420.

⁸⁷ İbn Hacer, age, II, 474.

⁸⁸ ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, I, 581-582; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, X, 320-324; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 583-584.

⁸⁹ ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, III, 423; İbn Hacer, age, IV, 609; Sandıkçı, age, s. 314-315.

⁹⁰ Bkz. Ek: 1.

⁹¹ ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, IV, 296-297; İbn Hacer, age, VI, 27.

meşhur bir hadisci olduğu kaydedilen *Yezîd b. Hârûn* (v. 206) da tenkid edilmiştir. Ali b. el-Medînî, İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, el-İclî, Ebû Hâtîm; İbn Hıbbân gibi hadis âlimleri onun sika bir hadis hafızı olduğunu bildirmişlerdir. Kendisinin sika olduğunda icma meydana geldiği kaydedilmektedir.⁹² Ancak Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Yezîd'in gözlerini kaybettiğini, bundan sonra kendisine sorulan hadisleri bilemez hale geldiğini, bu sebeple cariyesine kendisine kitabından ezberletmesini emrettiğini, bu yüzden de hadisçiler tarafından tenkid edildiğini söylemektedir. İbn Sa'd da, onun hadislerini unuttuğunu, hatırlatmak için kendisine okunduğunu kaydetmektedir. Yahyâ b. Maîn ise, 'Yezîd, hadis ashâbından değildir. Çünkü kendisi temyîz edemez, kimden rivayet ettiğini hatırlayamazdı' demektedir.⁹³ Yine Hişâm b. Hassân'ın ravilerinden sika ve meşhur bir hadisci olan *Huşeym b. Beşîr el-Vâsıtî* de (v. 183)⁹⁴ tenkîde uğramıştır. İbn Sa'd, el-İclî ve İbn Hıbbân gibi âlimler onun sika bir kimse olduğunu, fakat tedlîs yaptığını söylemişlerdir.⁹⁵ el-Halîlî ise, vefatından önce Huşeym'in hafızasının bozulduğunu bildirmiştir. Yahyâ b. Maîn de, Huşeym'in Ebû İshâk es-Sebî'î ile karşılaşmadığını, fakat künyesi Ebû Abdî'l-Celîl, adı Abdullâh b. Meysere olan Ebû İshâk el-Kûfî'den naklettiğini, fakat bu zatın künyesini başka bir künye ile değiştirdiğini söylemiştir.⁹⁶ ez-Zehebî, onun "An" lafzı kullanarak tedlîs yapmanın caiz olduğu görüşünde olduğunu kaydetmektedir. Süfyân es-Sevrî, ondan hadis yazılmamasını istemiştir.⁹⁷ Hişâm b. Hassân vasıtasıyla gelen bu rivayetler Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiştir.⁹⁸ Aynı rivayeti Eyyûb b. Keysân es-Sahtiyânî vasıtasıyla Muhammed b. Sîrîn'den alan ve sika bir ravi olduğu kaydedilen *Vüheyb b. Hâlid* (v. 165) de zabt açısından tenkîd edilmiştir. Ebû Dâvud, sika bir kimse iken sonraları onun hâfızasının bozulduğunu söylemiştir. İbn Sa'd da, Vüheyb'in hapse atıldığını, bundan sonra da

⁹² İbn Hacer, age, VI, 230-232; Sandıkçı, age, s.231-232.

⁹³ İbn, Sa'd, et-Tabakâtü'l-Kübrâ, Beyrut 1388/1968, VII, 314; İbn Hacer, age, VI, 232.

⁹⁴ ez-Zehebî, Mîzânü'l-İ'tidâl, IV, 306; İbn Hacer, age, VI, 41-43.

⁹⁵ İbn Hacer, age, VI, 42-43.

⁹⁶ İbn Hacer, age, VI, 43.

⁹⁷ ez-Zehebî, age, IV, 307.

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 229, 506.

gözlerini kaybettiğini bildirmiştir.⁹⁹ Bu yoldan gelen rivayet el-Buhârî tarafından nakledilmiştir.¹⁰⁰ Yine aynı rivayeti Eyyûb es-Sahtiyânî vasıtasıyla Hammâd b. Zeyd'den alan, meşhur ve sikalığı hususunda ittifak edilmiş bir ravi olduğu kaydedilen *Süleyman b. Dâvûd el-Atekî ez-Zehrânî* (v. 234) de eleştirilmiştir. İbn Hırâş, sadûk bir kimse olduğu halde bazı hadis âlimlerinin onun hakkında tenkidde bulduklarını söylemiştir. İbn Hacer ise, İbn Hırâş'ın bu sözünü doğrulayacak bir bilgiye rastlanılmadığını kaydetmiştir.¹⁰¹ Bu rivayet de Müslim tarafından kaydedilmiştir.¹⁰²

Sonuç olarak bu rivayetlerde, sadece ravilerin durumu değil, yukarıda da işaret edildiği gibi bunların metinleri de birtakım problemler arz etmektedir. Gerek metin, gerekse senedlerde yer alan bu problemlerden dolayı bu rivayetlere güvenilemeyeceği kanaatindeyiz. Bu rivayetlerin şu haliyle sahih kabul edilerek, Hz. Peygamber'e isnad edilmesinin doğru olmayacağını düşünmekteyiz.

⁹⁹ İbn Sa'd, age, VII, 287; İbn Hacer, age, VI, 109.

¹⁰⁰ el-Buhârî, *Tevhîd*, 31.

¹⁰¹ İbn Hacer, age, II, 403; Sandıkçı, age, s.251.

¹⁰² Müslim, *Eymân*, 22.

İslâm Kalamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

*Doç. Dr. Halife Keskin**

Giriş

Bu çalışmanın ismi aslında maksadımızdan biraz daha geniş bir alanı kapsıyor gibi görünmektedir. Bu açıdan öncelikle bizim bu başlıkla neyi kastettiğimizin ortaya konulması okuyucu için faydalı olacaktır. Herşeyden önce biz bu yazıda İslâm kalamında yaratma problemini kısaca, bir makale hacmi sınırlarında, ele almak niyetindeyiz. Ancak Bunu yaparken asıl olarak Allah'ın sıfatları açısından probleme eğileceğimizi burada belirtmemiz gerekmektedir.

Yaratma dediğimizde iki varlık sözkonusu olmaktadır. Bunlardan birincisi “Yaratan” (Hâlık), diğeri ise “yaratılan” (mahlûk) varlık. Böylece bu iki varlık arasındaki ilk ilişki olan fiil ise Yaratan'ın kendi insiyatifi ile başlamış olduğunu kabul ettiğimiz “yaratma”dır. Burada sözkonusu olan iki varlık, var olan ile var kılan arasında mahiyet itibariyle mutlak bir farklılık vardır. Bu fark esasta birinin Yapıcı (Fâil), diğerrinin ise yapılan (mef'ûl) olmasıdır.

Bilindiği gibi, kelamcılar tarafından yaratma hür bir fiil olarak kabul edilmektedir. Hür bir fiilin meydana gelmesi için failde bulunması zorunlu olan bazı özellikler vardır. Bu özellikleri, Yaratıcı (Allah) hakkında düşünecek olursak, Ehl-i Sünnet kelamcıları “sıfatlar”, bir kısım Mu'tezile alimleri “haller” olarak isimlendirmektedirler. Buna karşılık İslâm filozofları “Evvel”in mahiyeti gereği var ettiğini kabul ettiklerinden, aksini iddia etseler de, işin içine pek de sıfatlar girmemektedir.

Ancak sıfatlar dediğimizde buna da bir sınırlama getirmek zorundayız. Çünkü burada konumuz Allah'ın sıfatlarını anlatmak olmadığından bütün ilâhî sıfatları, zat-sıfat ilişkisinin problemlerini, sıfatların ezeliiliği problemini v.s. ele almamız mümkün değildir. O halde hangi sıfatların bizi doğrudan ilgilendirdiğini söyleyerek bu çalışmanın sınırlarını daha kesin belirlememiz gerekmektedir.

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

Alemin meydana gelmesi (hüdûs) temelinde bir yaratma fiili ile başlamaktadır. Bu bir fiil olarak kabul edildiğine göre fiilin meydana gelmesi için bir güç ve kuvvetin gerektiği açıktır. Bu açıdan bizi ilgilendiren sıfatlardan birinin “kudret” sıfatı olduğu açığa çıkıyor. İkinci adımda, yaratma bir fiil olduğuna göre, bir anda meydana gelmiştir ve bir başlangıcının olması zorunludur. Bu fiilin bir “an”da olduğundan hareketle neden başka bir “an” değil de bu anın seçilmiş olduğu sorusu hemen akla seçici bir sıfatın varlığını getirmektedir. Bu ikinci sıfat ise “irâde”dir. Birçok mümkün anlardan ve birçok mümkün varlıklar arasından bir anın ve belirlenmiş varlıkların seçilmesini mümkün kılacak bir önbilginin fiilde gerektiği de aşikardır. Bu da yaratma fiilinde üçüncü olarak “ilim” sıfatının doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir.

Bizim yukarıdaki akıl yürütmemiz varlıktan Yaratıcıya doğru olduğu için aslında yaratma fiilinde ilk olan ilim sıfatı en sonda, son olan kudret sıfatı ise ilk olarak kendini gösterdi. Ancak biz sıfatları bu sıraya göre değil, fiildeki öncelik sırasına göre ele almaya ve yaratmadaki rollerini incelemeye çalışacağız.

Ancak burada sıfatlar ve yaratma problemini ele alırken göz ardı edilmemesi gereken bir konu daha bulunmaktadır. Yaratmanın bütün varlıkları içine alıp almadığı sorusu Yunan felsefesinin tesiri ile İslam düşünürleri arasında da problem olmuştur. Alemde mevcut olan bütün varlıklar yoktan mı yaratılmıştır? Bu soruyu başka bir şekilde soracak olursak: Acaba ezeli olan bir ilk madde var mıdır?

I. Alemin Menşei Problemi:

İnsanoğlu düşünmeye başladığı zaman etrafında olup biten vakıaları anlamlandırmak zorundadır. Bunların başında kendisinin ve çevresinde var olan bütün bu varlıkların nasıl meydana geldiği problemi gelmektedir. İlâhî dinin uzağında teşekkül etmiş, İslam felsefesine ve kelamına büyük tesirleri olmuş olan Yunan felsefesi alemin menşeinin araştırılması hususunda insan tefekkürünün ulaşacağı sonuçların belirlenmesinde bir hareket noktası olarak alınabilir.

Yoktan yaratma fikrinin olmadığı yunan düşüncesinde varlık daima bir başka temel varlıktan, bir ilk maddeden çıkmaktadır. Mitolojik devirde varlığın

“okyanus”tan meydana geldiğini iddia eden yunanlılar, felsefi düşüncenin başlangıcından itibaren farklı şeyleri varlığın ilki ya da menşei olarak kabul etmişlerdir. Meselâ; Thales’te (M.Ö.625-545) ilk madde sudur. Bütün varlıklar bu ilk maddeden çıkmıştır.¹

Bu düşünürden sonra da varlığa bir ilk madde arama çabaları devam etmiştir. Bir kısmına göre, hava, bir kısmına göre ateş vs. olarak kabul edilen ilk madde, daha sonra İslâm düşüncesinde gördüğümüz “anâsır-ı erbâ’a” fikrinin kaynağını da teşkil edecek olan Empedokles’te (yaklaşık, M.Ö.492-432) varlığın tek bir değil birden çok ana maddesi vardır. Bunlar da toprak, su , hava ve ateştir. Bu unsurlar alemi meydana getirmek için tek başlarına yeterli değildir. Onlara hareket verecek başka bir varlık vardır. Yalnız burada değil, diğer ilk madde kabul eden birçok filozofta da ezeli ve değişmez olan ilk maddeden varlıkları meydana getiren bir kudret daima var olmuştur, ancak bu kudret ile beraber varlığın ilk maddesi de devamlı ezeli olarak kabul edilir.

İslam felsefesine en fazla tesiri olmuş olan Platon ve Aristoteles’e geldiğimizde yine bir ezeli şeyin var olduğu fikrini görmekteyiz. Aslında Platon’un ezeli ilkesi maddi bir ilke değildir. Bu açıdan belki kelami bir problem çıkarmayabilir. Onun ezeli olarak kabul ettiği ideleri İlâhî ilmin malumları olarak kabul etmek mümkün olabilir. Ancak Aristo’nun ezeli maddesi gerçek bir madde olarak karşımıza çıkmaktadır. Evvel ona, varlığı var etmek için muhtaçtır. Alemin var olmasında fail sebep kadar maddi sebep de önemlidir.² Bu açıdan yoktan alemin yaratılması fikrini ne Aristo’da ve ne de onun takipçisi olan İslam filozoflarında bulabiliriz. Bu madde kadimdir. Sonradan meydana gelmemiştir ve yok olmayacaktır. Her şeyin kendisinden çıktığı ilk maddeye Aristo “hyle” adını

¹ Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980, s.21; Prof. Dr. Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1964, s.13.

² Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s.57-58.

İslâm Kelamında İlähî Sıfatlar ve Yaratma

vermektedir.³ Bu isim bizim filozoflarımızda, “heyûlâ” şeklinde Arapça’ya uyarlanmıştır.⁴

Bu ilk maddeye verilebilecek hiçbir nitelik yoktur. Ancak onun da Tanrı gibi kadim olduğu kabul edilir. Böyle bir ilk madde anlayışına sahip felsefede “yoktan yaratma” fikrine yer bulmak mümkün değildir. Hem de Yunan düşüncesinde “yoktan yok doğar” varlık doğmaz.⁵ Bu açıdan bakınca bu düşünceyi kabul eden filozoflar için bir yoktan yaratmadan bahsetmek imkansızdır.

Peki o halde burada yaratma nasıl anlaşılabilir? Bu sorunu cevabı yalnızca bir “pasif tesir etme”den ibarettir. Burada tesiri pasif olarak adlandırmamızın sebebi aslında maddeye hareket veren tanrının kendisi değildir. Çünkü onun varlık ile münasebeti bir yaratıcı ve yaratık münasebeti değildir. Hatta değil kudret ve irâdesinin var olması ve işe karışması, var olduğu kabul edilen bilgisinin de burada bir fonksiyonu yoktur.

Tanrı bu düşüncede alem hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir. Neden ilk muharrik sıfatını aldığı ise yukarıda söylediğimiz pasif tesirden dolayıdır. Bütün varlıklar Tanrı’nın mükemmelliğine karşı bir cezbe, bir sevgi duyarlar, onların salt maddeden forma doğru yükselmeye çalışmalarının temelinde bu tanrılaşma arzusu vardır. O halde Tanrı ya da Evvel denilen metafizik şey aleme doğrudan tesir etmemekte, alemdeki varoluşun sebebi maddenin kendi iç dinamikleridir. Peki bu dinamikleri veren Tanrı mıdır? Ne yazık ki bu sorunun cevabı da müsbet değildir. Ezeli olan madde bütün imkanları kendi içinde taşımaktadır. Hareketin sebebi de bu imkanların fiili hale gelmesinin zorunluluğudur.⁶

Aristo’dan bu kadar bahsetmemizin sebebi Kelam ilminde “yoktan yaratma”nın ve Allah’ın varlığının isbatı için varlığın arazlar ve cevherler olarak tamamının hâdis oluşu üzerinde neden çok ısrar edildiğini göstermek içindir. Biz yukarıda kısaca vermeye çalıştığımız kadîm madde anlayışının aynıyla İslâm

³ Prof. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.83.

⁴ Maddeyi ezeli kabul edenler “ashâbu heyûlâ” olarak adlandırılırlar. Bkz.: İmâm Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, İstanbul 1979, s.147.

⁵ Prof. Dr. Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara 1987, s.43.

⁶ Aristo’nun alem ve Tanrı anlayışı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz.: Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği*, s.95-113.

filozofları tarafından da kabul edildiğini görmekteyiz. Bundan hareketle Gazzâlî'nin onları tekfir ettiği de bilinen bir husustur. Öte yandan bu hususların bilinmesi için Mâturîdî'ye göre sem'den başka yol yoktur.

Aristo ve onun gibi düşünenler hak dinlerin Allah hakkında kabul ettikleri vasıfları heyûlâ adını verdikleri bu ilk maddeye vermişler bununla hem cehaletlerini ve hem de dalâletlerini açığa çıkarmışlardır.⁷ Bu sözler açıkça kelamcılarının varlığını ezeli bir aslının olduğu fikrini reddettiklerini göstermektedir. Çünkü onların Allah'ın varlığı ve sıfatlarının temellendirilmesi için alemin bütün cüzleriyle hadis olması gerektiğini bir asıl olarak ortaya koyduklarını biliyoruz.⁸ Zira ezeli olan bir varlık var olmasında başka bir şeye muhtaç olmaz. Bu da alemin varlığını kullanarak bir Yaratıcı'ya ulaşmayı imkansız hale getirir. Filozoflara göre ise alemin bir Evvel'e delil olarak kullanılmasının temelinde, varlığının mümkün olması yatmaktadır. Mümkün varlık var olmasında başka bir şeye muhtaçtır. Bize göre Kur'an'ın kullandığı ve insanları da tefekküre davet ettiği istidlal alemin sonradan yaratılmış olduğu esasına dayanmaktadır. Makul, anlaşılır ve mukni olan yol da budur.

Çünkü insanlar her an müşahede ettikleri oluştan ve yokoluştan, değişmeden hareket ederek her şeyi yaratan bir ilim, irâde ve kudret sahibi Yaratıcı'ya ulaşabilirler. Yoksa insan muhayyilesinin icad etmiş olduğu temelsiz kavramlar⁹ aracılığı ile hiçbir sıfatı temellendirilemeyen ve alemle de ilişkisi asla kurulamayacak olan bir Evvel dinin inanmayı emrettiği ilâh olamaz.¹⁰

Bu durumda âlem -ki Allah'ın varlığının delilidir- yoktan yaratılmıştır. Ona bir ilk madde ya da ezellilik vermek dini düşünce açısından mümkün olmadığı gibi aklen de imkansızdır. Maddenin ezeli olduğunu kabul edenler temel olarak iki farklı görüşü dillendirirler:

⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.147-150.

⁸ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, Mısır 1950, s.17 vd.; Ebû Mu'in en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, Ankara 1993, c.I, s.62vd.

⁹ Mümkün ve vacip şeklindeki varlık taksimi tamamen insan zihnine ait dış alemde karşılığı bulunmayan bir tahayyulî amelîyedir.

¹⁰ Aristo felsefesine ait olan ilk muharrik kavramı, müslüman filozoflar tarafından ne kadar tevil edilir ve insanlara nasıl anlatılmaya çalışılırsa çalışılsın hiçbir zaman dinin İlâhı'nı ifade etmemektedir. Çünkü dinde esas olan Allah'ın her an aleme müdahalesi, her an yaratması ve insanlara çok yakın olmasıdır.

İslâm Kalamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

a. Alem bütünü itibarıyla hem asıl (ezelî madde) ve hem de sanat (meydana gelme) olarak ezeldir. Bu ezellilik ya Tanrı'nın varlığın zorunlu illeti olması görüşünden kaynaklanır, ya da yokluğun imkansızlığı fikrinden.¹¹

b. Alem sanat olarak ezeli değildir. Ancak, tînet, tabîat ya da heyûlâ denilen ezeli bir asla dayanır.¹²

Bu ilk madde ya da ezeli varlık fikrine dini açıdan kabul edilemezliği ile cevap vermek mümkündür. Ancak kelamcının vazifesi dinin öngördüğü esasların aklileştirilmesi ve akıl yoluyla onun isbat edilmesi olunca istisnasız bütün kelamcılar ezeli madde fikrinin imkansız olduğunu, makul olmadığını tümevarım (istikrâ) metodu ile isbatlamaya çalışmışlardır.¹³ Bazı zorlukları olsa da bu işin hakkıyla yerine getirilmiş olduğu kanaatindeyiz.

Bilhassa alemin cevher ve araz olarak ikiye ayrılmış olması, ardından müşahedeye dayalı zaruri bir bilgi olan hareket, sükun ve değişmenin varlıktan ayrılmasının imkansız olması ve buna bağlı olarak da varlığın yok iken var kılındığının ispatlanması akli ikna edecek kesinliktedir. Öte yandan Allah'tan başka kadim varlığın bulunmadığının ispatı ise hem dini nasslar ve hem de aklın zarureti ile ortaya konulmaktadır. Bu da bize varlığın yok iken belirlenmiş¹⁴ bir anda, ilim, irâde ve kudret ile yaratılmış olduğunu gösteriyor. Bu noktada yaratmada ilim, irâde ve kudret sıfatlarının taalluklarını ele almak problemin biraz daha açığa çıkmasına zemin hazırlayacaktır sanıyoruz.

¹¹ Varlığın bütün parçaları ile ezeli olduğu fikrini ileri sürenlerin ortaya koydukları istidlal için bkz.: Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s.78-81.

¹² Varlığın ezeli bir asıldan geldiğini iddia edenlerin delilleri için bkz.: A.g.e., s.81-82. Burada Nesefî heyûlâ'nın ezeli olduğunu söyleyenlerin onu Allah'ın sıfatları ile donattıklarını ve oluşu da ona bağladıklarını, başka bir yaratıcı kabul etmediklerini söylemektedir. Bize göre Aristo metafiziği'nin insanı götürdüğü düşünce budur.

¹³ Meselâ bkz.: Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.11-19; Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s.82-108; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.17-27; İbn Hümâm es-Sivâsî, *Kitâbu'l-Müsâyere*, İstanbul 1979, s.17-23.

¹⁴ Aksini kabul etmek iradenin inkarını gerektirir, bu anlamda müslüman filozofların ilim ile iradeyi birleştirmiş olduklarını, bunun da zorunlu ve ezeli fiil anlamına geldiğini burada ifade edelim.

II. İlâhî Sıfatlar ve Yaratma:

A. İlim Sıfatı

Yaratma ile ilgili olarak ilk ele alınan sıfat Allah'ın bilgisidir. Çünkü bilgi sahibi olmayan bir varlığın bir fiil ortaya koyması mümkün değildir. Allah'ın bilgisinin olduğu ve bu bilginin her şeyi kuşattığı Kur'an tarafından te'vili mümkün olmayacak şekilde isbatlanmaktadır.¹⁵ Bilgi yaratmanın olmazsa olmaz şartıdır.

Allah'ın bilgisi zâtî bir sıfat olduğundan dolayı kadimdir sonradan olamaz. İnsanlar ve diğer varlıkların bilgisi olaylardan doğmakta, onlar tarafından şartlandırılmaktadır. Biz bir bilgiye ancak ilgili olduğu vakıa ile alakalı bir tecrübeden sonra ulaşabiliriz. Yaratılmış varlıkların bilgisi oluşa bağlı olduğundan, belirli bir vakıa ile ilgili bilgi ancak o vakıanın vukuundan sonra vücuda gelebilir. Halbuki Allah'ın ilmi varolanlara bağlı, şartlı bir bilgi olmadığından ve ezeli olduğundan dolayı oluşu önceden kesin ve zaruri olarak bilir.¹⁶ Çünkü varlığı ve yokluğu kuşatan İlâhî Bilgi, beşeri bilgide olduğu gibi, kesbî bir bilgi olmadığından dolayı zamana, mekana ve sebebe bağlı bir bilgi olmakla vasıflandırılmaz.¹⁷ Allah insanların idrak edemedikleri, onlar için "gayb" olarak isimlendirilen bütün şeyayı¹⁸ hatta insanların kalbinden geçenleri de bilir.¹⁹ Kadim olan İlâhî bilgi, gizli- açık, olmuş veya olacak her şeyi içine alır.

B. İrade Sıfatı

Yaratma fiilinin gerçekleşmesi için ilim sıfatında kalmak mümkün değildir. Bu sıfatın rolünün tam olarak belirlenebilmesi için anlaşılması gereken, "seçici yaratma" (tahsis ve tercih) nin, yani zorunlu olmadan ve muhtar olarak Allah'ın âleme tesirinin ikinci önemli basamağı olan, "irâde" sıfatıdır. Eğer bu sıfatı yaratma

¹⁵ Meselâ yaratma ile doğrudan ilgili olan şu ayet bunu ifade hususunda apaçiktir: "elâ ya'lemu men halak ve Huve'l-Latifu'l-Habîr" (Mülk Sûresi, 67/14).

¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne an Usulî'd-Diyane*, Medîne 1975, s.12; Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.1, s.257. Mu'tezile de Allah'ın bilmesini, ilim diye bir sıfat kabul etmemekle beraber, ezeli olarak görmektedir. Onlara göre de Allah hür iradesiyle ilmene göre alemleri var kılmıştır. Bu açıdan kelimciler arasında bir fark yok gibidir. (Bkz.: Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat, *Kitâbu'l-İntisar*, Beyrut 1957, s.50).

¹⁷ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne*, s.12; Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.1, s.258.

¹⁸ En'am, 6/59.

¹⁹ En'am, 6/3.

İslâm Kalamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

fiilinde gözardı edersek, ya da başka bir sığfata irca edersek bu durumda İslâm filozoflarının “südûr” nazariyesinde olduğu gibi taakkulun taakkul edilen herşeyi - ki bu sadece bir akıldır- zorunlu olarak hiçbir zaman aralığı olmaksızın gerektirdiđi²⁰ gibi, Allah'ın bildiği her şeyi yarattığı neticesine varırız ki, İslam dininin Allah anlayışı açısından bu imkansızdır. Allah bildiği bütün varlıkları var etmez.²¹ Bilgisinin ihtiva ettiği ve objesi olan “malûm”u içinden varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün varlıklardan irâdesine bağlı olarak tercih ettiklerini yaratır.

Yaratma fiilinde vasıflar açısından tercih ve zaman, mekan vs. açısından tahsis fiilini icap ettiren sıfat Allah'ın bilgisi değil, irâdesidir. İslâm kalamcıları, Allah'ın fiillerinden bahsederken bu fiillerin "irâde", "ihtiyar" ve "meşiet" sahibi bir “Fail-i Muhtar”dan meydana geldiğini söylerler ve bunu isbata çalışırlar.²² Alemin, sudur nazariyesinde olduğu gibi, zorunlu bir fiil neticesi meydana gelmediği varlığın özelliklerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Mâturîdî'nin İlahi fiillerin ihtiyari oluşlarına gösterdiği en temel delillerden birisi, bu fiilin neticesinde meydana gelmiş olan mevcudatın birbirinden farklı mahiyette yaratılmış olmasıdır. Ona göre, tabii yada zaruri olan fiil ancak tek mahiyette olabilir. Halbuki kainatta mevcut olan zıtlıklar, tenakuzlar vb. şeyler, ilahi fiillerin bir ihtiyara dayandığının delilidir.²³ Aynı meseleyi Eş'arî kalamcı Kâdî Ebû Bekir el-Bakıllânî de fiillerdeki çeşitliliğe ve zaman açısından farklı oluşa bağlamaktadır.²⁴ Sudur nazariyesinde var olan, ilahi fiilin zorunlu bir fiil olduğu kabul edildiğinden dolayı, Bir'den ancak birin çıkabileceği fikri de akli olarak bir varlıktan zorunlu olarak iki zıddın var olamayacağının kabulü olarak görülmelidir.²⁵

²⁰ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1993, s.47.

²¹ Zira bilgisinin objesi olarak Zatî -yani varlığı vacip olduğundan yaratılmış olmasının tenakuz ifade edeceği- varlığının yanında, zıddı vb. gibi bizatihi muhal olanlar da vardır. Şu halde bilinen herşeyin yaratılması zorunlu değildir.

²² Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.60; İmâmü'l-Harameyn el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.63; Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire trs., s.49

²³ Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.60 vd.

²⁴ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, Beyrut 1957, s.26; *el-İnsâf fî mâ Yecibu İ'tikâduh*, Kahire 1993, s.36.

²⁵ Şehrestânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, London 1934, s.6; Fahrüddin er-Râzî, *Muhassal*, Kahire trs., s.201. (Alemin ezeli olduğu ve birden ancak bir çıkacağı gibi

Bu durumda onun irâdeye dayalı bir fiil olduğunu kabul etmek mecburiyetindeyiz. Ancak irâdeyi Sünnî kelamcılar kadîm olarak kabul etmektedirler. Ezeli bir irâdeden ancak ezeli fiiller çıkabilir diyen birçok düşünür için alemin ezeli oluşunun temeli burada bulunmaktadır.²⁶ Acaba Allah'ın irâdesinin ezeli olması yaratmanın da ezeli olmasını gerektirir mi?

İradenin ilimle aynı olarak kabul edilmesi ve ezeli olduğunun söylenmesinin varlığın ezeli olmasını gerektirip gerektirmediği problemi, İbn Rüşd'ün hudûs delilinin tenkidinde takip ettiği akıl yürütmeye işaret ettiği problemle aynıdır. Ona göre hadis bir fiilin, kadîm olarak kabul edilen İlahi bir irâdeden meydana geldiğini söylemek aklen mümkün değildir.²⁷ Böylece İbn Rüşd bu iddiadan hareketle varlığın ezeli olduğunu, ilahi yaratmanın bir başlangıcı olmadığını öne sürmekteydi. Ehl-i Sünnet kelamcılarının tamamına göre Allah ezelde irâde sıfatı ile mevsuftur.²⁸ Bu sıfat fiilden hem zaman hem de mahiyet bakımından farklıdır. Zira eğer irâde fiil ile beraber ve zaman bakımından onunla bir ve aynı olsaydı, bu durumda onun da hadis olması gerekirdi.²⁹ İradenin hudûsu için ise ayrıca bir irâdeye ihtiyaç duyulacak ve bu sonsuza kadar devam edip (teselsül) gidecekti.³⁰ Bu durumda fiilin gerçekleşmesi imkansız olur. Halbuki biz fiilin varlığını bedihi olarak bilmekteyiz. O halde irâdenin zaman bakımından fiilden farklı oluşu zaruridir.

Aynı şekilde irâde fiilden mahiyet bakımından da farklıdır. Zira irâde -fiil mahiyet bakımından aynı kabul edilirse ki, Mutezile bu görüştedir, bu durumda- fiil onlara göre meful ile aynı olduğundan, irâde aynı zamanda meful ve murad

iddialardaki filozofların çıkmazlarının veciz olarak ifadesi için bkz. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut 1983, s.67 vd.)

²⁶ Bkz.:Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s.56.

²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf'an Menâhici'l-Edille*, Kahire 1964, s.206-207

²⁸ Meselâ bkz.: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, Beyrut 1952, s.23, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s.94; Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.1, s.490; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.65.

²⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Rüşd iradenin ezeli olduğundan hareketle yaratmanın da ezeli olduğunu, varlığın kıdemini isbat etmeye çalışırken, Kelam alimleri varlığın bir başlangıcının olduğunun zorunlu olarak bilindiğinden böyle bir aynılığın varlığın ezeli olmasını değil iradenin hadis olmasını gerektireceğini söylemektedirler. Çünkü İrade ve fiilin ikisinin birden ezeli olması imkansızdır. Zira fiil mahiyeti itibariyle bir oluşumu ifade etmektedir. O halde bir başlangıç noktasının olması kaçınılmazdır.

³⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s.58.

İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

olacaktır. İrade murad, fiil meful aynılığı ise mümkün değildir. Meselâ; murad olan, siyah- beyaz, hareket-sükun gibi yaratılmış şeylerle ilahi irâde aynı şey olacaktır. Bu ise muhaldir.³¹

Sünni kelamcılar irâdenin ezeli oluşundan yaratmanın da ezeli olması iddiasını karşılamak için irâde ile varlık arasına başka bir şey koymaktadırlar. Böylelikle irâde sıfatı zaman ötesi (kadîm) olurken varlığın ya da yaratmanın zaman içinde (hâdis) olması mümkün olacaktır. İradenin bir sıfat olarak zamandışı olmasına karşılık, tek tek fiillerle ilişkisi zaman içinde bir taalluktan ibarettir. Bu kısaca şöyle açıklanabilir: "İrade, ilim ve kudret gibi hayat sahibi olan bütün varlıkların özelliklerindedir. O halde Allah'ın böyle bir kemal sıfatından mahrum olması düşünülemez. İlâhi irâde ezeldir. Murad ve makdur olan varlıklar ise böyle değildir. Bunlar ezeli sıfatlar olan irâde ve kudretin zamani taallukunun neticesidir."³² Şu halde ezeli olan irâdenin fiillere taalluku zaman içinde ve zaman bağlı olabilir. Bir yetkinlik vasfı olarak bulunan irâdenin ezeli olması yaratmanın da ezeli olmasını gerektirmez.

Burada âlemin ezeliyyetine ilâhi irâdenin ezeli oluşundan hareketle ulaşmak fikrine mani olabilmek için, irâde ile fiil arasına zaman içinde bağı temin eden bir "taalluk" konulmuş oldu. Bu noktadan sonra Allah'ın iradesinin yaratmada beraber taalluk ettiği sıfatlar meselesi gündeme gelmektedir. İrâde sıfatının bir sınırı var mıdır? Kelam alimlerine göre, Allah'ın irâdesi malumu olan her şeye taalluk etmez. İlimine göre taalluk eder. Bu şu demektir: " Allah hudusunu bildiği herşeyi irâde eder."³³ İrade, kudret sıfatının objesi olan var olması imkan dahilindeki bütün varlıklara taalluk eder. Zatı itibariyle mümkün olan eşyanın varlığını veya yokluğunu gerektirir. Zatı itibariyle var olması mümkün olmayan şeyler ilmin objesi olurken, yaratılmaları aklen mümkün görülmediği için irâde ve kudretin objesi olarak kabul edilmezler. Aslında bu mesele de çok açık değildir. Bir kısım Kelam

³¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. 1, s. 494.

³² Bkz.: Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.1, s.494; Abdullatif el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, Dersaadet 1330, s.209.

³³ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, İstanbul 1928, s.102; Kemal İbn Hümâm es-Sivasi, *Kitâbu'l-Müsâyere*, s.63.

alimleri zatı itibariyle muhal varlık tabirinin muhtevasını iyice daraltmakta ve ikinci bir ilahın yaratılması ya da ilahın kendini yok etmesi gibi saçma olan şeylere irca etmektedirler.

C. Kudret Sıfatı

İrâde sıfatının taalluk etmesi ile yaratmanın gerçekleşmesi tamamlanmamaktadır. Bir fiilin olması için öncelikle failinin kudret sahibi olmasının gerektiği açıktır. İşte bu esastan hareket eden kalam alimleri için Allah'ın yaratma fiilinin gerçekleşmesinin dayanağı olan son sıfat kudret sıfatıdır.

İmam Mâtürîdî Allah'ın kadir olduğunun temellendirilmesini O'nun fiillerinin zorunlu değil irâdî oluşuna bağlamaktadır. İradi fiile sahip olmayan bir varlığın kudretinden bahsetmek saçmadır. İrâdî olmayan fiilin meydana gelmesi fiilin mekanı olan varlıkla değil bu fiili gerektiren, zorunlu kılan varlık ile ilgilidir. Bu durumda da kudret sahibi olan bu fiili gerektiren ilke ya da varlık olmaktadır.

“Eğer Allah bir şeyi inşa ediyor sonra onu yok ediyorsa, veya gece ve gündüz gibi önce yarattığı bir şeyi yok ettikten sonra tekrar yaratıyorsa, iade edebiliyorsa, var olanı yok ediyor ve yok olanı da var edebiliyorsa, O'nun fiillerinin ihtiyari fiiller olduğu ortaya çıkar. Çünkü birisi fiillerini tabiatı icabı (bi't-tab') icra ediyorsa, yaptığını yok edemez ve yok ettiğini de iade edemez.”³⁴

Alemin hadis olduğunu, birşeyden olmadığını (lâ min şeyin)³⁵ isbat ettikten sonra Mâtürîdî, mutlak bir yaratma fiiline dayalı böylesi bir varlığın ancak irâde ve ihtiyar sahibi bir Yaratıcı tarafından yapılmış olabileceğini söylemektedir. İrâde ve ihtiyara dayalı fiilin var olduğu yerde ise kudretten bahsedilebilir. Aksi halde, tabii olan fiillerde esas olan zorunluluktur ve bu zorunluluk fiilin mahalli olan şeye dışarıdan icbar edilen bir zorunluluktur. İztirari oluşun manası ise kendisinden daha güçlü bir varlığa boyun eğme, onun irâdesine uyma vardır. Bu ise yaratılmış olma

³⁴ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.44-45

³⁵ “Lâ min şey'in” tabiri varlığın temelinde “madum” adı verilen bir şeyin olduğunu akla vehmettirmesin diye özellikle seçilmiştir. Çünkü madumu Mu'tezile şey olarak kabul eder. Eğer yaratmanın “mine'l-adem” olduğunu söylersek sanki “bir şey”den olmuş gibi bir anlam çıkmaktadır. Daha fazla bilgi için bkz.: Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Ankara 1998.

İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

ve kudretsizlik alametidir. Allah bütün noksan ve kusur sıfatlarından münezzehtir.³⁶ Buradan anlaşılın; bütün cüzleriyle alem ihtiyarı bir fiilinden ibaret olan Allah, irâde sahibidir. İlâhi fiilin ihtiyarı oluşu kainatın hazırbulunuşu ile ispatlanabildiğine göre, Yaratıcı olan Allah'ın, yaratmaya kudretinin olduğu da kendiliğinden ispatlanmış olur.

Allah mutlak ilim ve mutlak irâde sahibi olduğu gibi, aynı zamanda mutlak kudret sahibidir. Bu kudret O'ndan iradi fiilin sadır olmasının tahakkukunun şartıdır. Aksi takdirde kadir olmayandan bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez. Ama ezeli olarak kudret sıfatının kabulü, illeti olduğu “maktûr” olan âlemin de ezeli oluşunu gerektirmeyecek midir? Böyle bir kabul varlığın kadîm olduğu anlamına gelmekte midir?

Gazzali'nin de işaret ettiği gibi, Bu soruların cevabı irâde sıfatıyla daha yakından ilgilidir.³⁷ Hatta daha geriye götürüp aynı problemi, ilim-malum ilişkisine irca edebiliriz. Bu probleme çözüm için Mâtûrîdîlerin tekvîn mükevven ayrılığı prensibini ortaya attıkların görmekteyiz. Aslında hemen hemen aynı anlamda bir ayrımı kudret ile maktûr arasında yapıp, tekvini kudretin taalluku olarak anlamak da sıfat ile fiil arasına bir ayrılık koyacağından dolayı birinin ezeli olması diğerinin de ezeli olmasını gerektirmeyecektir.³⁸

Kadir olan varlık, tesadüfi ya da cebri değil, kendi irâdesine bağlı olarak fiil veya terk arasında seçim yapıp bu seçimi yerine getirebilendir.³⁹ Allah dilediğini yapar dilemediğini yapmaz. O fiilinde başkasının yardımına muhtaç değildir. Kudreti malumu olan şeylerden mümkünata taalluk eder. Zira şey'in maktûr oluşunun sıhhatinin şartı varlığının mümkün oluşudur. Aksi takdirde geride vacib ve muhal kalacaktır ki; her iki tip varlık da meful olmadıkları gibi maktûr da olamazlar.⁴⁰

³⁶ Ebû Mansur el-Mâtûrîdî, Kitâbu't-Tevhîd, s.45; Gazâlî, el-İktisad fi'l-İ'tikâd, s.53vd.;

³⁷ Gazâlî, el-İktisad fi'l-İ'tikâd, s.54.

³⁸ Tekvin-mükevven ayrımı ile ilgili tartışmalar için bkz.: Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c.I, s400vd.

³⁹ Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, c.1, s.54; Sırrı Giridi, *Nakdu'l-Kelâm*, s.60.

⁴⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mealimu Usûli'd-Dîn*, s.52-53.

Kelam alimlerine göre, kudret sıfatı yalnızca mümkün varlıklara taalluk eder.⁴¹ Mahiyeti itibariyle kudret ancak mümkün olanları var kılabilir. Gerçi var kılınanlar artık İlahi Zat'ın gerektirdiği varlıklar olarak zaruri olmuşlardır.⁴² Ama onlar meful olmadan önce ilme nisbetle mümkün varlıklar halinde bulunuyorlardı. Yoksa onlar bilfiil var olduktan sonra artık mutlak bir olurluluktan bahsetme imkanımız kalmamaktadır. Yani varlığı mümkün olanın mümkün oluşu sadece varlığından önce söylenebilir. Zatı itibariyle aklen mümkün olarak nitelenebilecek her şey Allah'ın ilmi, irâdesi ve kudretinin taalluku ile yaratıldıktan sonra böylesi bir varlığın imkanından bahsetmenin anlamı kalmaz. Çünkü varlık Allah'ın dilemesi ve yaratması neticesinde vacip olmuştur. Artık onun da varlığı zorunludur. Aksini düşünmek Allah'ın ilim, irade ve kudretinin zorunlu olmadığını söylemek demektir.⁴³

III. İlim-İrade-Kudret İlişkisi

İlahi sıfatların yaratma eylemindeki rolleri müslüman düşünürler tarafından değişik şekillerde anlaşılmıştır.

Farabî Evvel hakkında, Yunan filozoflarının özellikle Aristo'nun söylediklerinden hareketle bilme, bilen ve bilinenin bir ve aynı şey olduğunu söylemektedir. Bilme fiilinde suje, obje ve ikisi arasındaki ilişkiyi ifade eden fiili tek başına karşılayan bir varlık, zatı dışında varlığı kabul edilen alemi nasıl bilecek ve var edecektir.

Vahdet-i vücud veya panteist bakış açısından burada bir problem yoktur. Çünkü her ikisinde de iki varlık arasında, birbirinden bakış açısı olarak farklı da olsalar, net bir ayırım yoktur. Bu nazariyelere göre Tanrı'nın kendisini bilmesi zaten kendisinden başka birşey olmayan alemi de bilmesidir demek bir açıdan problemin çözümü olabilir.⁴⁴

⁴¹ Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikâd*, s.55; Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s.52; Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 207.

⁴² Prof. Dr. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s.37

⁴³ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.37.

⁴⁴ Vahdet-i vücud nazariyesine göre yaratma anlayışına örnek olarak bkz.: A.E. Affifi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev.: Mehmet Dağ), Ankara 1975, s.21-

İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

Ancak Yunan felsefesinden gelen Evvel ile kevn ve fesad mahalli olan maddi varlıklar alemi arasına, Evvel'in maddeden mufarık oluşunu mutlaklaştırmak amacı ile onlarca akıl ve bir o kadar da sistemler yerleştirdikten sonra⁴⁵; dönüp de "Allah kendi özünü bilir. Kendi özünü bilmekle de alemi bilir"⁴⁶ demek mümkün olmasa gerek. O'nun zatı ile maddi alemin doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ki alemi bilsin ve yaratsın. Eğer öyle olsa filozofların sistemlerine göre bütün noksanlığın kaynağı olan maddeye bulaşmış olacağından dolayı zatında var olan yetkinliğe zarar vermiş olacaktır. Şu halde O böylesi bir ilişkiden uzak durmalıdır. Hem de Tanrı'da bilkuvve olan hiçbir şey yoktur. Çünkü O bilfiil varolan tek varlıktır. Onda gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şey olamaz. Bundan dolayı onda bilen, bilinen ve bilme bir tek şeydir.⁴⁷

Eğer Tanrı'da gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şey yoksa O'nun yaratma fiili ile ilişkisini nasıl kuracağız. Evvel hakkında o yaratıcıdır diyebilir miyiz? Bu sistem içinde yaratıcılıktan bahsetmek imkansız olsa gerek. Çünkü yaratıcı oluş, her an alemde cereyan eden değişimlerin yaratıcısı olma bil kuvve imkanların varolduğunun kabul edildiği bir Allah-varlık anlayışında mümkün olabilir. Hem de açıktır ki, gelecekte var kılınacak varlıklar şu anda bilkuvve varlıklardır.

Bu, Allah'ın sıfatlarının yaratma ile ilişkisi açısından böyledir. Aksi halde Nazzam'ın ortaya attığı Allah'ın zaman içinde bir yerde bütün varlıkları aniden, bir defada yarattığı ve sonra onları bir sebep-sonuç zinciri içinde tek tek varlıklar olarak ortaya çıkardığı şeklindeki anlaşılması imkansız bir "kümün- bürüz"⁴⁸ nazariyesine gidilecektir. Kümün nazariyesinde de Allah'ın, sonradan ortaya çıkış sırasında

57. Prof. Dr. İbrahim Düzen, *Aziz Nesefti'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991, s.225-231.

⁴⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Oxford 1985, s.19vd.; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.52-53; Akıllar silsilesi için bkz.: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.109-116.

⁴⁶ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Medînetü'l-Fâdıla*, s.10; İbn Sînâ, *Necât*, s.247.

⁴⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâdıla*, s.5.

⁴⁸ Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Mısır 1948, s.142, (trc. Prof. Dr. Ethem Ruhi Fıçlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İstanbul 1979, s.126).

varlığa bir tesiri yoktur. Alem almış olduğu ilk tesir neticesinde tevellüd nazariyesine göre oluşmaktadır.⁴⁹

İslam filozoflarının alemin var oluşunu Evvel'in kendini akletmesine bağlamış olduklarını gözönüne alacak olursak, bu durumda O'nun akletmesinin alemin var kılınması ile ilgili bütün diğer vasıflarını da içine almakta olduğunu görürüz. Selbî özellikleri⁵⁰ bir yana, alemle olan münasebetinin dayanağı olan bütün sübûtî sıfatların ilme irca edildiği açığa çıkar. Çünkü akletme aktından doğrudan yaratmaya geçilmekte ve bu arada bir zaman farkı da kabul edilmemektedir. Şu halde İslâm filozoflarının alemin var olmasında kabul etmiş oldukları zorunluluğun temelinde onların Evvelin bir özelliği olan taakkula (akletme) vermiş oldukları vasıflar bulunmaktadır. Allah'ın bilgisi onlara göre objesini hemen var kılan bir bilgidir. Başka bir deyişle, Allah'ın bilmesi yaratması demektir. Bu durumda ayrıca bir irâde ve kudret sıfatına zaten gerek kalmamaktadır.⁵¹

Öte yandan "Allah'ın bilmesi yaratması demektir" şeklinde izahın yanlış anlaşılması gerekmektedir. Çünkü südür nazariyesinde nasıl tevil edilmeye çalışılırsa çalışılsın sistem gereği aktif bir bilme ve yaratmadan sözetme imkanımız yoktur. Çünkü varlığa gelişte aktif rol oynayan vacib olan taraf değil mümkün olan tarafın vacibe karşı olan aşkı, başka bir ifade ile şevkidir.⁵² Bu durumda varlığın var olmasını temin eden, Evvel'in doğrudan bir tesiri değil, mümkün olan varlıktaki kuvvenin harekete geçmesine dolaylı olarak sebep olmasıdır.

Bütün bunlara rağmen İslâm filozoflarının Allah'ın irâde ve kudret özelliklerini tamamen inkar ettiklerini söylemek de mümkün değildir. Kelamcıların anladığı, ya da Kur'an'da anlatıldığı manada bir irâde ve kudret sıfatı kabul etmemelerine rağmen, ismen de olsa, Allah'ın murid ve kadir olduğunu söylemektedirler. Bu irâde, kudret ve hatta bilgi ile südür aynı şey olduklarından

⁴⁹ Tevellüd nazariyesi için bkz.: Ebû'l- Mu'în en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, vr.211a vd.

⁵⁰ İslâm filozofları çoğunlukla evvelin ne olduğu değil ne olmadığı üzerinde dururlar. Bu tavır Mu'tezile'nin sıfatları selb yolu ile, Allah'ın bilmesi demek O'nun cahil olmaması demektir şeklinde açıklamalarının da aynı temelden geldiğini göstermesi açısından önemlidir.

⁵¹ Prof. Dr.Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s.117.

⁵² Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ, *en-Necât*, Mısır 1938, s.249-250.

İslâm Kelamında İLÂHÎ Sıfatlar ve Yaratma

dolayı⁵³, sanıyoruz onların tarif ettikleri irâde Allah'ın sadece kendi zati özelliklerine uygun olacak varlıklara mebde olabileceği imkanı şeklinde anlaşılabilir.

İrade ve kudret sıfatlarının bilgiye irca edilmesi, daha sonra da bu bilme fiilinin sadece Vacib varlığın kendi zatını akletmesi olarak düşünülmesi alemin O'nun tarafından yaratılmış olduğu fikrini kabule imkan vermemektedir. Öte yandan bu tarz bir akıl yürütme ile yarattığını bilerek, seçerek kudreti ile yapan hür bir Yaratıcıya ulaşmak imkansız olmaktadır. Bütün bunların yanında, akletme sebebiyle mümkün varlıkların bir zaman aralığı olmaksızın Vacib'den feyezana ederek var oldukları şeklindeki görüş; varlığın ezeli olduğunu ifade ediyor ve neticede bütün sistemlerini alemin sonradan yaratılmış olduğu esasına dayandırmış⁵⁴ olan kelamcılarının şiddetli tepkisine sebep oluyordu. O kadar ki bu bazen tekfire kadar gidiyordu.

Allah'ın alemi hür bir fiille yaratmış olması kelamın en temel kabulüdür. Çünkü, ilimden sonra, ilim sıfatından sonra yaratmanın gerçekleşebilmesi için irâde ve kudret sıfatlarını da Allah'a atfedebilmek için; herşeyden önce, Allah'ın fiillerinin zorunlu (vacib) fiiller olmadığını ve O'nun fiillerinde bir kasd ve seçmenin, bir tercih ve tahsisin var olmasının mümkün olduğunun ispatı gerekmektedir.

Allah'ın yaratmayı gerektiren sıfatlarının, kelamcılara göre, farklılaşmasını ve taalluk sırasını şöyle açıklayabiliriz: Kudretin ilim ve irâdeden farklı olduğu açıktır. İrade de ilimden farklı bir özelliktir. Çünkü mutlak ilmin herşeye nisbeti eşittir.⁵⁵ Başka bir ifade ile var oluş ya da yok oluş ilim açısından eşittir.⁵⁶ İlim var olanlara taalluk ettiği gibi, var olmayanlara da taalluk eder. Bu var olmayanların mümkün ya da muhal olmaları da taalluka mani değildir. Bir şeyi bilmek ayrı, kudret sıfatını o şeye taalluku ayrı, irâde ise bu ikisinden de farklıdır. Allah'ın bilgisinde malum olan objeye önce irâde taalluk eder, yaratma ya da yaratmama

⁵³ İbn Sînâ, *Necât*, s.249-250; ayrıca bkz.: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.58.

⁵⁴ Mesela; bkz.: İmâm Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.11; İmâmü'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye*, Kahire 1978, s.16-17; Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Kahire 1972, s.198.

⁵⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.65-66; Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s.54

⁵⁶ Sırrı Giridî, *Nakdu'l-Kelâm*, Dersaadet 1324, s.111.

yönünden birini tercih ve tahsis eder, sonra da kudret var olması tercih edilen mümkün taalluk ederek o şeye vücud verir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Allah'ın fiillerinin irâdî olduğunu ve bir zorunluluk neticesi olmadığını, dileme ve istemeye dayalı olduğunu isbat edebilmek için herşeyden önce bu fiillerin vacib fiiller olmadığını ve hür bir failden meydana geldiğini isbat etmek gerekmektedir. Bu isbat amelîyesini iki tarzda yapmak mümkündür: Bunlardan birincisi "zorunlu fiil" kavramından hareket ederek bu tür fiillerin Allah'a verilmesinin O'nun özellikleri açısından imkansız olduğunu isbat etmekle sonuca ulaşmak; ikincisi ise fiilleri zorunlu olarak meydana gelen bir varlığın aslında kendisinden daha güçlü başka bir şeyin zorlaması altında bulunduğunu söyleyerek Allah'ın kudretinin mutlak olduğunu ve O'ndan daha güçlü bir varlığın olmadığını göstermekle neticeye varmaktır.⁵⁷

Gazalî'ye göre Allah Teala'nın iradesi esastır. O'nun alemi zorunlu olarak var etmesi düşünülemez. Şu anda var olan şeyleri yaratmaması ya da başka şekilde yaratması da caizdir. Alemi yoktan yaratmıştır fakat bu yaratma bir "vucûb"dan dolayı değildir. Çünkü alemin bu şekilde yaratılması hatta bir alemin yaratılmış olması Allah'a vacib değildir. Çünkü "yaratma vacibdir(zorunludur)" hükmü anlaşılabilir bir hükümdür. "Vacib"ın manası ya "yapmayanın zarara uğrayacağı şeydir"; ya da "zıddı (nakizi) imkansız (muhal) olan şeydir". Allah hakkında zarar görmek mümkün değildir. Öte yandan "yaratma"nın terki de muhal değildir.⁵⁸ Ancak eğer varlıklar Allah'ın bilgisi ve meşîyetine nazaran vaciptir denilecek olursa; bu durumda zaten ilim ve irâde sıfatları kabul edildiğinden, maksat olan, Allah'ın alemi hür irade ile yoktan yarattığı isbat edilmiş olmaktadır.

Yaratıcı olan Allah madem ki, fiillerinde mecbur ve mahkum değildir bu O'nun bütün yaratmalarında hür olduğunu ortaya koymaktadır. Bu merhaleden sonra yaratma fiilinde tek tek sıfatların yerini tesbit etmek ve her sıfatın tabiri caizse, kendi fonksiyonunu tanımak gerekmektedir. Çünkü nasıl ki ilim fiilin ihkam ve itkan ile yapılmasının teminatı, kudret de bu fiilin vücuda gelmesinin sebebi ise

⁵⁷ Bkz.: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a*, s.25.

⁵⁸ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.110.

İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

aynı şekilde irâde de fiillerin zaman, mekan ve hususiyetleri açısından tayin ve tahsislerinin gerçekleşmesinin teminatıdır.⁵⁹

İrade ile kudret sıfatını birbirinden ayırmak ve her birinin ayrı açıdan eşya ile ilişkili olduğunu söylemek nisbeten kolaydır. Çünkü kudretin seçici olmadığı, sadece var olması bilinen ve irâde edilenleri vücuda getirdiği umumi kabul görmüş bir husustur. Fakat ilim sıfatı ile irâde sıfatı arasında bir ayırım yapmak daha zordur. Bunu görmüş olan Ehl-i sünnet mütekellimleri mezkur ayırımı yapabilmek için olsa gerek daima ilmin pasif bir sıfat olduğu, belirleyici olmadığı ve sadece bilen, malumu olduğu gibi tesbit eden bir sıfat olduğu üzerinde durmuşlardır.

Onlar Allah'ın alemi var etmesinde ilim, kudret sıfatlarının yanında bir de irâde sıfatına aklen de yer verebilmek için ilmin maluma tabi olduğu, Allah'ın bu sıfatla olanları oldukları gibi, olacakları ise olacakları gibi bildiğini söylemektedirler.⁶⁰ Ancak ezeli ve zaruri olan mutlak bir ilmin ancak irâde ile tahsis ve tayini mümkün olan varlıkların olacaklarını önceden nasıl bildiği ise açıklığa kavuşmamış bir husustur.

Bütün sıfatlar ezelidir; ama en azından yaratılacak şeylere taallukları arasında bir zaman farkı yoksa da bir tertib mutlaka vardır. Çünkü bilgi hem irâde ve hem de kudretten öncedir. Aksi halde malum olanlar içinden mümkün olanların varlık ya da yokluğa tercihinin bir anlamı kalmazdı. Şu halde eğer İlâhi bilgide var olacaklar hakkında zaten bir bilgi var ise bunun maluma tabi olduğunu söylemek nasıl mümkün olmaktadır. Sünni ulemanın, bu açıdan çıkmazdan kurtulmaları yine kendi ilim ve irâde tariflerinde yatmaktadır. O kadar ki; Şehristânî eğer bir irâde kabul etmezsek kudret sıfatına da gerek kalmayacak böylece filozofların iddia ettiği gibi İlâhî bilginin fiili bir bilgi olduğunu kabul etmemiz gerekecektir demektedir.⁶¹ Böylece de yaratmanın hür bir fiil olduğu temellendirilemeyecektir. Çünkü yaratmanın hür bir fiil neticesi olması onun irâdeye dayalı olmasından başka bir anlama gelmemektedir.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s.239-240.

⁶⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Meâlim Usulî'd-Dîn*, s.54; *Muhassal*, s.168; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s.238

⁶¹ Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 241.

İlahi bilgiyi fiilî bir bilgi olarak kabul ederek yaratma sürecinin onunla tamamlandığını söylememiz Kur'an açısından imkansızdır. Çünkü vahiy bize Allah'ın bilen ve güç yetiren bir İlâh olduğunu bildirdiği gibi O'nun aynı zamanda dileyen ve dilediği gibi yaratan bir Yaratıcı olduğunu da bildirmiştir.⁶² Kur'an'ın Allah'ın mürîd oluşu üzerinde çok sık vurgu yapmış olmasından dolayı Allah'ın mürîd olduğu, kelamcılar tarafından, daha ilk adımda Kur'an'dan ayetlerle ispat edilmekte,⁶³ sonra da bu inancın aklileştirilmesi için varlıktan hareket ederek müşahede ya da sırf tefekküre dayanan akli deliller aranmaktadır.

IV. Yaratma-Zaman İlişkisi

Fahrudin Râzî Allah'ın irâdesinin varlığını isbat için öncelikle "zaman" kavramını kullanmaktadır. Çünkü İlim sıfatının taalluk sahasının içinde bulunan var olacak şeylerin zaman açısından tahsisi bu tahsis ve tercihi gerektirecek bir sıfatı gerekli kılmaktadır. Ne ilim ve ne de kudret sıfatının böyle bir tahsisi gerçekleştirmesi tanımları gereği imkansızdır. O halde yaratılanların tercih ve tahsisi irâde ile olmaktadır.⁶⁴

Fakat böyle bir istidlalin eksiği vardır. Çünkü bu tür bir akıl yürütme zamana bağlı ve onun içinde yer alan varlıklar için geçerlidir. Zamanın kendisinin de yaratılmış olduğu düşünüldüğünde onun yaratılması irâdeye bağlı değildir demek gerekebilir. Halbuki irâdeyi ilim açısından varlık ya da yoklukları eşit olanlar arasında varlık ya da yokluk şıklarından birinin seçilmiş olmasına dayandıracak olursak, bu durumda bütün mevcudatın var kılınmış olmaları, hasılı yaratma irâdeyi isbat edecektir. İşte bundan dolayı Sünni ulema irâdenin ilim sıfatı yanında varlığını isbat için zaman ve mekan açısından tayinin yanında varlık veya yokluk açısından tahsisi de göz önüne almaktadırlar.⁶⁵

⁶² Meselâ bkz.: Bakara Sûresi, 2/253; Hûd Sûresi, 11/107; Hac Sûresi, 2/14; Yasin Sûresi, 36/82.

⁶³ Mesela bkz.: İmâm Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.287vd.; el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s.36; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, Kahire 1963, s.41 (trc. Şerafettin Gölcük, Ehl-i Sünnet Akâidi, İstanbul 1988, s.61).

⁶⁴ Fahrudin er-Râzî, *Meâlimu Usuli'd-Dîn*, s.54; *Muhassal*, s.168

⁶⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.65vd.

İslâm Kalamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

Alim bir failden fiilin meydana gelmesinde kudretin şart olduğu gibi irâdenin de şart olduğunu söyleyen İbn Rüşd, "Allah sonradan olacak şeyleri ezeli bir irâde ile irâde etmiştir" sözünün bid'at olduğunu söylemektedir.⁶⁶ Çünkü "bu kabul ne alimlerin akledebilecekleri ve ne de cumhurun anlayabildiği bir şeydir. Bunun yerine " O eşyanın olmasını olduğu vakitte irâde etti, olmadıkları vakitte irâde etmedi" şeklinde ifade etmek daha uygundur" demektedir.⁶⁷ Ona göre "kelamcıların Allah'ın murid oluşu ile ilgili öne sürmüş oldukları sözlerin hiçbir delili yoktur. Onlar bu hususta ne şeriatın zahirine tabi olarak sadık mü'minlerden oldular, ne de yakın ehlinin mertebesine çıkarak kurtuluşları yakın ilminde olan alimlerden olabildiler. Şu halde onlar kalblerinde eğrilik ve hastalık olanlardandır."⁶⁸

Ezelî bir irâde sonucu yaratılmış olan varlıkların da ezeli olmalarının gerekliliği ve ezeli olan iradeden hadis bir varlığın meydana gelemeyeceğinin kabulünde İbn Hazm da İbn Rüşd gibi düşünmektedir. Ancak o bu kabulünü alemin ezeli olduğunu, ya da ezeli bir ilk maddeye dayandığını isbat etmek için kullanmaz. Ona göre eğer irâde ezeli olursa murad da ezeli olacaktır. Çünkü Allah Teala Kur'an'da irâde ettiği şeyin hemen olacağını bildirmiştir.⁶⁹ Görüldüğü gibi, İbn Hazm irâdeyi irâde etme fiiline esas teşkil eden bir sıfat, bir özellik olarak değil de irâde etme fiilinin kendisi olarak ele aldığı için ezeli bir fiilin hadis bir mefûlü olamayacağını söylemektedir. Bu noktada Ehl-İ Sunnet kelamcılarının problemi çözmek için ezeli olan vasf ile zaman içinde bir yere yerleşmiş fiil arasına "taalluk" kavramını koymakla ezeli sıfatın hadis taalluk ile varlığı gerektirdiğini öne sürmüşlerdir. Aynı cevap İbn Rüşd'ün itirazlarını da karşılamaya yeterli olmaktadır.

Bu probleme cevap için Gazzâlî, bir sıfatın bilkuvve hali ile talluk halini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre kılıç kınında iken de kesicidir. Ama bu onun

⁶⁶ İbn Rüşd, *Menâhici'l-Edille*, s.162.

⁶⁷ Aynı yer.

⁶⁸ İbn Rüşd, A.g.e., s.207.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Bağdat trs., c.II, s.176-177.

kesmiş olduğu manasına gelmez. Çünkü o bilkuvve kesicidir. Kestiği zaman da kesicidir, fakat artık bilfiil kesicidir.⁷⁰

İmam Mâturîdî'nin bu problemi çözmek için irâde-ihtiyar ayırımı yaptığını ve irâdeyi fiille beraber, ihtiyarı ise ezeli olan seçicilik manasına aldığını söyleyebiliriz. Bize göre ihtiyarı mutlak olarak irâde manasında kullanmak Kur'an açısından pek kolay görünmemektedir. Fakat İrâde ve meşiet arasında böyle bir ayırım yapmak hem mümkün hem de daha doğru olsa gerek.

V.Sonuç

Kelamcılar açısından Allah'ın eşyaya tesiri ve yaratması sürecinde ilkönce ilim sıfatı gelmektedir. İlim sıfatı Allah'ın yetkinliğinin yanında fiillerin itkan ve ihkam üzere yapılabilmesinin de şartıdır. Düzenli ve sağlam bir fiilin herhangi bir failden sadır olabilmesinin ilk ve en önemli şartı failin bilgisinin olmasıdır. İkinci olarak failin bu fiili istemesi lazımdır. Çünkü mülkünde ortağı olmayan ve hürriyetine sınırlama getirecek kendisinden daha yüce başka bir kudret bulunmayan bir failin istediği gibi yaratacağı açıktır. Ancak bu isteme kendi bilgisine göre olmaktadır. Son olarak ise bir fiilin meydana gelmesi failin kadir oluşuna bağlıdır. Kudret de istenilen ve irâde edilen şeylere taalluk etmektedir.⁷¹

Allah'ın alemi yok iken yarattığı bütün kelamcılar tarafından kabul edilir. Alem bir asıldan ya da bir maddeden yaratılmadığı gibi kendisi cevher olarak da ezeli değildir. Gerçi, Kur'an'da açık olarak lafzen "yoktan yaratma" şeklinde ifadesi bulunmamakla beraber, İlahi fiillerle ilgili bütün ayetler ele alındığında bunun yokluktan yaratmayı ifade ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Kur'an'da asla tartışma konusu yapılmayan bu husus, ikinci yaratılışın (haşr) vukuuna da apaçık bir delil olarak gösterilmektedir.⁷²

İmam Mâturîdî Allah'ın fiilinin aslında bir yokluktan varlığa çıkarmak olduğunu söylemektedir. " ve inne ma'nâ fi'lu'llâhi huve'l-ibdâ' ve'l-ihrâc mine'l-

⁷⁰ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, s.101.

⁷¹ Bkz.: Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usulî'd-Dîn*, s.89-90; Şehrestânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.96; Harputî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s.209.

⁷² Yasin Sûresi, 36/79

İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma

ademi ile'l-vucûd ⁷³ burada görüldüğü gibi bir vücud - adem zıddiyeti ve bu iki zıd arasında belirleyici olarak ilahi yaratma yer almaktadır. Esas olan nokta, ilahi fiildeki yokluktan varlığa intikal ettirici özelliğidir.

Öte yandan Allah'ın varlığı yaratmasında yalnızca yoktan var etme değil, onlara sıfatlarını ve "şeyiyyet"lerini verme de vardır. Yine İmam Mâturîdî bu hususu şöyle dile getirir: "Halakahâ 'alâ mâ hiye 'aleyhi ve evcedehâ ba'de en lem tekun " (Allah eşyayı olduğu şekilde, sahip oldukları bütün özelliklerle yarattı, onları yok iken icad etti)".⁷⁴ Burada yaratmanın iki yönü ortaya çıkmaktadır: Birincisi; herşeyden önce "yoktan vücud verme"; İkincisi ise, "şekillendirmek, vasıflandırmak". Mâturîdî açıkça eşyanın yokluklarından sonra, belirli bir zaman içinde, yaratılmış olduklarını, "ba'de" edatı ile ifade etmektedir. Ayrıca "madum" a şey diyen Mu'tezile'nin ademe şey dediğini göz önüne alarak varlığın "adem" adı verilen bir şeyden yaratıldığını vehmettirmemesi için "mine'l-adem" tabiri yerine "en lem yekün " deyimini kullanmaktadır. Böylelikle, ilk varlık vermek de, şekillendirip vasıflandırmak, hayati donanımlarını vermek de İlâhi yaratma neticesi olmaktadır

Sonuç olarak müslümanlar Allah'ın bütün sıfatları ile ezeli olduğunu kabul etmektedirler. Ancak ezeli kavramını zamanın mazî tarafında bir nokta ya da geriye doğru sonsuzluk olarak almak filozofların düştüğü çıkmazları ortaya çıkarmaktadır. Halbuki ezeli zaman dışı olmak olarak alınırsa bütün zamanların ona göre nisbeti bir olur. Gerçi böyle bir kavramın dilin mantığı içinde söylenmesi ya da anlaşılmasının zor olduğunun farkındayız. Zaten Allah da zatı itibarıyla insan kuvve ve kabiliyetlerini müteal bir varlık değil midir. Bu açıdan Onun varlığı ve sıfatları hakkında konuşurken ya da tefekkür ederken elimezde mutlak güvenilir tek ipucu Kur'andır. Onun ötesinde verilmiş olan alem, müşahedemize konu olan vakıalar sadece insan aklının işleyerek "basiret", "kalb" ya da "fuâd" olarak isimlendirilen madde ötesi insan kuvvesine bir atlama taşı olabilirler. Maddi alemin kaideleri ile muallel olmuş mantıkî bölme ve çıkarımlar Allah hakkında mutlak güvenilir sonuçları vermek bakımından yetersizdir.

⁷³ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.235

⁷⁴ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.226

“Mâ eşhedtühüm halka’s-semâvâti ve’l-ardı ve lâ halka enfusihim ve mâ kuntü müttehize’l-mudillîne ‘adudâ”⁷⁵

⁷⁵ Kehf Sûresi, 18/51.

Şemsüddin Es-Semerkindî ve Belirgin Kelâmî Görüşleri

*Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük**

A) Hayatı

“es-Sahâ'ifü'l-İlahiyye” ve onun şerhi “el-Me'ârif” adlı eserleriyle bilinen Şemsüddin es-Semerkindî'yi kısa da olsa tanıtabilmek amacıyla onun hayatına temas etmek istiyoruz.

Asıl adı Muhammed olan müellif, Şemsüddin es-Semerkindî lakabıyla şöhret bulmuştur. Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'dir. Zaman zaman isminin başında zikredilen “es-Seyyid” ve sonuna ilave edilen “el-Hüseynî” lakapları, O'nun soy bakımından Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'e ulaştığını göstermektedir¹.

Biyografi sahasındaki tabakat kitaplarının birçoğunu taramamıza rağmen, Şemsüddin es-Semerkindî'nin hayatı hakkında geniş bir bilgiye rastlayamadık. Hatta bir kısmında müellifin ismini dahi görmek mümkün olmamıştır. Taşköprü-zade'nin, onun hal tercümesi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtmesi² bu kanaatimizi teyit etmektedir. Ancak daha sonraki bazı tabakat yazarları, Semerkindî'nin ismine ve birkaç eserine yer vermişlerdir³.

Semerkindî'nin nerede doğduğu, hayatını hangi yörelerde geçirdiğini tam olarak tespit etmek de mümkün olmamıştır. Bu konuda onun kaynak olarak kullandığımız eserlerinin bazı nüshalarında kesin olmamakla birlikte kısa da olsa bir takım kayıtlar mevcuttur.

Mesela müellifin kelâm sahasındaki en önemli eseri es-Sahâ'ifü'l-İlahiyye'nin Sül. Ktp. Şehid Ali Paşa 1688 numarada kayıtlı nüshasının ilk

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

¹ Kadızade Rûmî, Şerhu Eşkâli't-Te'sis, s. 2.

² Taşköprü-zade, Ahmed b. Mustafa, Miftâhu's-Sa'ade, C.II, s. 179.

³ Kâtib Çelebi, Sülle'mü'l-Vüsûl, v.198b; Kahhâle, Ömer Rıza, Mu'cemü'l-Müellifin, C. IX, s. 63; Şemseddin Sâmî, Kâmûsu'l-A'lâm, C. IV, s. 2627; Brockelmann, GAL, C. I, s. 616; Supl., C. I, s. 850.

sayfasında, kim tarafından yazıldığı belli olmayan kısa notta, O'nun ilimlerde derin ve geniş bir vukufa sahip olduğu ve bazı eserlerinin ismi ile Semerkandî'nin 686/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu ve oradaki birçok talebenin, Burhanü'd-Din en-Nesefî'ye ait "el-Mukaddimâtü'l-Burhâniyye fi İlmi'l-Cedel" adlı eseri şerh etmesini istemeleri hususundaki isteklerini yerine getirerek 686/1287'de şerh ettiği ve bunu Artuklu Sultanı Kızılarıslan el-Artukî'ye takdim ettiği⁴ bildirilmektedir.

Yine Semerkandî'nin "el-Mu'tekadât" adlı eserinin sonunda, bu kitabı müellif nüshasıyla karşılaştırmayı 711/1311 yılında Seyhun Nehri kıyısında bulunan Hocende şehrindeki "Şemsüddin Medresesi"nde tamamladığını belirten ve muhtemelen onun talebesi olan Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî'nin ifadeleri⁵, müellifin Hocende şehrinde bir medresesinin bulunduğu intibanı vermektedir.

Her ne kadar bu gibi kayıtlar mevcutsa da sıhhat derecesi oldukça şüphelidir. Şaibeli olan diğer bir husus da Semerkandî'nin ölüm tarihidir. Bazı kitaplarda bu tarih 600/1203 olarak verildiği halde⁶, bazılarında 683/1284 olarak belirtilmekte⁷, diğer bazılarında ise 690/1291'de veya bu tarihten sonra vefat ettiği⁸ kaydedilmektedir.

Bu rivayetler içerisinde müellifin ölüm tarihinin 600/1203 olması ihtimali kesinlikle mümkün değildir. Çünkü o, Fahrüddin er-Razi (ö. 606/1207), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 664/1265) ve Nasirüddin et-Tûsî (ö. 672/1273) gibi alimlerden nakillerde bulunmakta⁹ ve ayrıca 654/1256 yılında Moğol Hükümdarı Hülagü'nün Bağdat'ı istilasından bahsetmektedir¹⁰.

⁴ es-Sahâ'ifü'l-Îlâhiyye, Sül. Ktp. Şehid Ali Paşa, 1688, v. 1a.

⁵ Mu'tekadât es-Semerkandî, Sül. Ktp. Lâleli, 2432/3, v. 34b.

⁶ Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, C.II, s.1075,1503; Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl, Sül. Ktp. Şehid Ali Paşa, No: 1887, v.198b; Nihat Keklik, İslam Mantık Tarihi ve Farâbi Mantığı, İst., 1969-70, C.I, s.62.

⁷ Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye fi Mektebâti'z-Zekiyye, C.II, s.162.

⁸ İsmail Paşa el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-Ârifin, İst.,1955,C.II,s.106; Brockelmann, GAL, C.I, s. 615; Hamit Dilgan, Büyük Matematikçi Ömer Hayyam, s.113.

⁹ es-Semerkandî, Eşkâlü't-Te'sîs(Kadıızâde Rûmî'nin şerhi ile birlikte),İst., 1268 h., s. 16.

¹⁰ el-Me'ârif, Sül. Ktp. Köprülü, 827, v. 118a.

Semerkindî'nin ölüm tarihi hakkında en kuvvetli ihtimal, onun el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if isimli eserinin Sül. Ktp, Lâleli 2432/5 numarada kayıtlı nüshasının müstensihisi Seyfû's-Semerkindî lakabıyla bilinen Muhammed b. Mahmud b. Ömer el-Gâzî'nin vermiş olduğu tarihtir ki, buna göre Semerkindî 22 Şevvâl 702/ 9 Haziran 1302 yılında vefat etmiş, ölümünden beş gün sonra da, kendi yazdığı nüsha ile müellif nüshasını karşılaştırmıştır¹¹.

Müellifin ölüm tarihiyle ilgili bu rivayetler içerisinde el-Gâzî'nin kaydettiği 702/1302 tarihine itibar etmek kanaatimizce en doğru olanıdır.

B) Eserleri

Şemsüddin es-Semerkindî'nin başta Kelâm olmak üzere Mantık, Matematik, Astronomi, Tefsir, Adâb ve Münâzara gibi sahalarda yirmiyeye yakın eserine rastlamaktayız. Bunlardan Kelâm ile ilgili es-Sahâ'if ve Geometri ile ilgili olan Eşkâlû't-Te'sis isimli eserleri hariç, diğerleri dünyanın çeşitli kütüphanelerinde yazma olarak mevcuttur. Sadru's-Şeri'a (ö.747/1346), Teftazânî (ö.793/1390), Şeyhzâde Abdurrahim (ö.951/1544) ve Kemâlû'd-Din el-Beyâzi (ö.1098/1687) gibi birçok kelâmcının kaynak olarak kullandıkları es-Sahâ'if'in, Dr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf tarafından tahkiki yapılmış ve 1985 yılında Kuveyt'te basılmıştır. Eserin, yine kendi müellifi tarafından el-Me'arif ve Alâuddin el-Behiştî (ö.723/1323) tarafından da el-Letâ'ifü'l-Kelâmiyye fi Şerhi's-Sahâ'ifi'l-Îlâhiyye adıyla yazılmış iki şerhi mevcuttur. Eşkâlû't-Te'sis ise birçok matematikçi tarafından şerh edilmiştir. Bunların en meşhuru Uluğ Bey'in hocası Kadızâde Rûmî'nin yazdığı şerh olup, 1268/1851 yılında İstanbul'da basılmış ve 1795 yılında da Müftizade tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

es-Sahâ'if ve şerhi el-Me'arif dışında Semerkindî'nin kelâm sahasında yazdığı diğer eserleri de bulunmaktadır. Bunlar Mu'tekadât¹², el-Envârû'l-Îlâhiyye¹³, Şerhu'l-Lem'atî'r-Râbî'a min Envârî'l-Îlâhiyye¹⁴ ve Risâletü'l-Akâ'id¹⁵'dir.

¹¹ el -Me'arif, Sül. Ktp. Lâleli, 2432/5, v.141a.

¹² Kâtib Çelebi, Süllemü'l-Vüsûl, v.198b.

¹³ Age, aynı yer.

¹⁴ Age, aynı yer.

¹⁵ Brockelmann, Supl., C. I, s. 850.

Ayrıca o, İslâm aleminde özellikle Osmanlı medreselerinde en çok okutulan mantık kitapları içerisinde sayılan Kıstâsu'l-Efkâr fi Tahkîki'l-Esrâr¹⁶, Aynu'n-Nazar fi'l-Mantık, kütüphanelerimizde sayılamayacak kadar nüshaları olan Âdâbu'l-Bahs, Me'âsıru'l-Husâmîyye fi Menâzırı'l-Kelâmîyye, bir Astronomi kitabı olan İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfüs, İbn Sinâ'nın el-İşârât ve't-Tenbihât isimli eserinin şerhi olan Bişâratü'l-İşârât ve son olarak kendisinin tamamlayamadan vefat ettiği es-Sahâ'if fi't-Tefsir¹⁷ isimli eserlerin de yazarıdır. Ancak bu son esere kütüphanelerimizde rastlamak mümkün olmamıştır.

Hemen her sahada önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmasına rağmen Semerkandî hakkında geniş bilgilere rastlayamamak, o devirde Mâveraünnehir bölgesindeki siyasi iktidarların sık sık el değiştirmesi, bilhassa Mâturidî Kelâm sisteminin yeterince medreselere nüfuz edememesi¹⁸ veya o bölgedeki insanların kelâm ilmine gereken ilgiyi göstermemeleri¹⁹ gibi sebeplere bağlı olabilir.

C) Kelâmî Görüşleri

Şemsüddin es-Semerkindî'nin Kelâm'la ilgili eserlerini, Ehl-i Sünnet inancını sağlam temellere oturtmak için yazdığını belirtmek gerekir. Ona göre bu konuda daha önce yazılan eserler bulunsa da gerçek manada muarızlarını susturabilecek nitelikte değildir²⁰. Bu nedenle o, Kelâm'ın sem'îyyat bahsi müstesna, diğer konularında hiçbir zaman nakli delil olarak kullanmamış ve aklın müstakil olamayacağı Kelâm sıfatı ve Rü'yetullah konuları dışında, diğer bütün gerçeklerin bilinmesinde aklın esas alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Hatta akıl, peygamberin haber vermesiyle bilinebilen haşr, hesap, mükâfat ve ceza gibi durumları dahi mümkün görme ve bu imkanı açıklama fonksiyonuna sahiptir²¹.

¹⁶ Nihat Keklik, İslam Mantık Tarihi ve Farâbî Mantığı, C.1, s.62.

¹⁷ Kâtib Çelebi, Keşfü'z-Zünûn, C.II, s.1074.

¹⁸ Emrullah Yüksel, Eş'arîlerle Maturidîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, A.Ü. İslami İlimler Fak. Dergisi, 4. sayı, s. 94.

¹⁹ Pezdevi, Ebu'l-Yusr, Usûlü'd-Dîn (Ter: Şerafeddin Gölcük: Ehl-i Sünnet Akâ'idi), s. 370.

²⁰ el-Me'ârif, Sül. Ktp., Köprülü 827, v. 89b-90a.

²¹ es-Sahâ'if, v. 30b-31a.

Ayrıca naklin delil olması, aklın bulunmasına bağlıdır. Çünkü inançla ilgili birçok husus akla dayanmaktadır. Eğer nakil tercih edilip akla itibar edilmezse, sonuç olarak akla muhtaç olan bu hususları da bir kenara atmak ve akli beğenmemek gibi bir durum meydana gelir. Akıl ile naklin çatışması halinde ise, ya nakil en yakın ihtimale göre yorumlanmalı veya naklin öngördüğü bilgi Allah'a havale edilmelidir²².

Bu ifadelerden Semerkandî'nin metodunda aklın büyük bir yeri ve değeri olduğu görülmekte ve semantik metodu kullanan kelâmcılardan ayrılarak felsefi metodu, yani Aristo metodunu mükemmel bir şekilde kelâma tatbik eden Fahrüddin er-Râzî'ye uymaktadır. Bu sebeple onun, Maturidî kelâm sistemine Aristo metodunu tatbik eden bir kelâmcı olduğunu söylemek mümkündür.

Burada Semerkandî'yi daha iyi tanıyabilmek ve onun kelâmcılar arasındaki yeri hakkında bir fikir yürütebilmek gayesiyle, hemen her konuda kendine özgü düşünceleri bulunmasına rağmen, daha orijinal veya dikkat çekici görüşlerine değinmek ve buna ilahiyat konusuyla başlamak istiyoruz.

Semerkandî Allah'ın mahiyet ve hakikatinin bilinemeyeceği tezini benimser. Allah hakkında bilinen sadece O'nun vücud, vücub, ilim, kudret, v.s. gibi vücudî sıfatları ve cisim, mürekkep ve araz olmaması... gibi selbî sıfatlarıdır. Bu bilgilerle Allah'ın mahiyet ve hakikatinin tam olarak bilinebileceğini söylemek mümkün değildir²³.

Allah'ın varlığına dair bir çok delil getiren ve bunları kendine has üslûbu ile bir takım mantıkî önermelere dayandıran müellifimiz, tümevarım metoduyla önce tek bir varlığı ve akabinde bütün varlıkları, aynı şekilde tek bir hâdisi ve bütün hâdisleri ele alarak Allah'ın varlığını ispatta kullanmaktadır. O, mütekaddimûn kelâmcıları gibi imkân delilini kullanmaktan çekinmemiş, eserlerinde hem hudûs, hem de imkan deliline geniş yer vermiştir²⁴.

Semerkandî, varlık kavramının tanımlanamayacağını söyleyen filozoflardan ve onun bedihî olduğunu savunan İbn Sînâ ve Râzî'den ayrı düşünmektedir. Ona

²² el-Me'arif, v. 105b.

²³ el-Me'arif, v. 103b; Mu'tekadât, v. 49b; İlmü'l-Âfâk, v. 54b.

²⁴ es-Sahâ'if, s. 31a; el-Me'arif, v. 87b- 88a.

göre varlığın tarifi mümkündür ve bunun tam karşılığı Farsça bir terim olan “hestî” dir. Arapça “kevn” kelimesi de aynı manayı karşılayabilir. Fakat ona, mastar manası olan “olmak” değil, “oluş” şeklinde bir anlam vermek gerekir. Varlık kavramının bütün varlıklar arasında müşterek olduğunu da benimseyen Semerkandî, onun müşterek olmadığını söyleyenlerle, müşterek olduğunu söyleyenler arasındaki anlaşmazlığın da anlatış farklılığından kaynaklandığını ileri sürmektedir²⁵.

Semerkandî vücudun kevn anlamına geldiğini söylerken, onun mahiyet üzerine zaid olduğu görüşüne de zemin hazırlama düşüncesinde olabilir. Ancak kevn kavramı hudus şaibesini de beraberinde taşımakta olduğundan, varlık kavramının karşılığı olamaz. Onun Farsça olan bir terimle tanımlanması da tercümeden başka bir şey değildir.

Ebu Hanife'nin başlattığı geleneğin devamı olarak görünen “Allah'ın sıfatlarının gruplandırılması”konusu Semerkandî'nin üzerinde önemle durduğu konuların başında gelmektedir. Ancak hemen her eserinde bu konuya yer veren müellifimizin sınıflandırmasında farklılıklar bulunmaktadır. Biz ise burada O'nun en son yazdığı Kelâmî eseri olan el-Envâru'l-İlâhiyye adlı kitabındaki tasnifinden bahsedeceğiz.

Semerkandî, Allah'ın sıfatlarını önce Hakiki ve İzafi olmak üzere iki guruba ayırmaktadır. Hakiki sıfatlar, mefhum olarak Allah'tan başkasıyla kıyaslanamayan sıfatlardır. Bunlar da iki kısımdır:

1) Allah'tan başkasını ilgilendirmesi dolayısıyla O'nda bulunan sıfatlardır ki, ilim, irade, kudret, semi' ve basar... sıfatları bu kabildendir. Bu sıfatlar sadece Allah'a mahsus olup, hem Allah'ın zâtında münferit olma, hem de varlıklara taalluk etme özelliklerine sahiptirler.

Diğer taraftan bu sıfatların çokluğunu ortadan kaldırmak için sadece Allah'ta münferit olarak bulunması da caizdir. İlim sıfatının, taalluklarının değişmesi sebebiyle semi' ve basar sıfatı olarak değişmesi de mümkündür. Bu sıfatlar Vâcip varlıktan başkasında bulunsalar da, Allah'ta son derece kuvvetli ve mükemmel haldedirler.

²⁵ el-Me'arif, v. 7b.

2) Allah'tan başkasını ilgilendirmeyen sıfatlar: Vücut ve hayat sıfatları böyledir.

İzâfî sıfatlar ise mefhumları itibariyle Allah'tan başkasıyla kıyaslanan sıfatlardır. Bunlar da vücûdî ve Ademî olmak üzere ikiye ayrılırlar:

a) İzâfî Vücûdî Sıfatlar: Bu sıfatlar da, Allah'ın sıfatlarından birine kıyasla olan sıfatlar (vücûb, kıdem, bekâ gibi) ve Allah'ın sıfatlarından başka bir şeye kıyasla olan sıfatlar şeklinde iki grupta mütalaa edilebilir. Ayrıca ikinci grubu oluşturan sıfatlar da Allah'ın kendisinden (icâd, idâm, tahlik, terzik, imâte, ihyâ, ... gibi) veya başkasından meydana gelen (Ma'bûd, meşkûr, ... gibi) sıfatlar olarak ikiye ayrılmaktadır.

b) İzâfî Ademî Sıfatlar: Sahip olma melekelerine kıyaslanmış yokluklardır. Bunlar da, kesinlikle Allah'ın malik olması düşünülemeyen sıfatlar (Allah'ın başkalarına muhtaç olması ve bir mekanda bulunması gibi) ve bazı ademî sıfatlara malik olması düşünülebilen sıfatlar (hâdislerle beraber olmak gibi) olmak üzere ikiye ayrılır.

Hakiki sıfatlar ve bunlara muzâf olan vücûb ve bekâ gibi sıfatlar kadîm olup, bunlarda herhangi bir değişikliğin meydana gelmesi imkansızdır. Allah'ın malik olması kesinlikle düşünülemeyen bazı ademî sıfatlar da kadimdir ve değişikliğe uğramazlar. Allah'ın malik olmasının caiz olduğu bazı ademî sıfatlarda ise, değişiklik caizdir. Fiillerle ilgili diğer izâfî sıfatlar da kadimdir. Zira bunlar itibarî olup, temel dayanağı akıldır. Akıl bunları, Allah ile O'ndan başkasının zâtı arasında bir ilgi kurarak tesbit etmiştir. Eğer bu sıfatlar değişseydi, bu değişiklik Allah'ın zâtında değil, O'nun dışındaki zâtlarda meydana gelirdi. Bu ise Allah'ın zâtında herhangi bir değişikliğin meydana geldiğine delâlet etmez²⁶.

Semerkandî'nin, tekvin sıfatını kabul ettiği halde, bu tasnifte onu izâfî sıfatlar içinde sayması dikkat çekicidir. Yani O, fiili sıfatları ne Maturîdî gibi subûtî sıfatlardan saymış, ne de Eş'arî'nin, fiili sıfatların hâdis olduğu şeklindeki görüşüne katılmıştır. Bu nedenle Semerkandî'nin sıfatları tasnifinin, elimizdeki ilk kelâmî kaynak olan Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'l-Ekber'indeki tasnifin güzel bir açılımı ve

²⁶ el-Envâru'l-İlahiyye, Sül, Ktp., Laleli 2432/6, v. 147a.

yorumu olduğunu söylemek mümkündür.

Semerkandî'ye göre kelâmın en zor konularından biri Allah'ın birliğinin ispatıdır. Kelâmcıların kitaplarında maksadı ifade edebilecek bir delil de yoktur²⁷. Filozofların delilleri tamamen vücûd sıfatının, zâtın aynı olduğu prensibine dayanmaktadır. Kelâmcıların itibar ettiği Burhan-ı Temânu' da, sadece bütün mümkünâta kâdir, aynı anda ve beraber fail olan iki ilahın bulunamayacağını ortaya koymakta²⁸, ikisinden birinin vâcip olup, bazı şeylerin varlığını da gerekli kıldığı farz bulunduğu veya her iki ilah bazı şeylere kadir oldukları takdirde durumun ne olacağını açıklama hususunda yetersiz kalmaktadır. Aynı şekilde her iki ilahın her şeyi yapmaya kâdir, ancak birbirinden farklı zamanlarda iş yapacağı farz edildiği zaman da, bu delilin ortaya koyduğu muhal durumlardan hiçbiri gerekmemektedir²⁹.

Böylece Burhan-ı Temânu'yu Allah'ın birliğini ispatta yetersiz gören Semerkandî, kendi hatırına güzel bir delil geldiğini söyler. Ona göre Vâcibü'l-Vücûd'da "taayyün" ve "vâcibü'l-vücûd" olmak üzere iki özellik vardır. Eğer iki ilah olsaydı, bu iki ilahtan her biri vâcip olarak farz edildiğine göre, az önce bahsettiğimiz iki özellik söz konusudur. İki vâcip farz edildiği takdirde, "Şu Vâcip" denildiği zaman, birinin derhal yokluğunun kabul edileceğini³⁰ söyleyerek, akla gelebilecek mahzurları ortadan kaldırmaktadır.

Semerkandî sıfatların mefhumunun zattan başka ve zat üzerine zaid olduğunu kabul etmek ve bunları delilleriyle ortaya koymakla beraber, yine de bu konuda kesin bir hüküm verilemeyeceğini düşünmektedir³¹.

Müellif, hayat sıfatının "kendisi dolayısıyla zâtın idrâk etmesi ve kâdir olması" şeklinde tarif edildiği takdirde daha doğru olacağını söyler³².

Semerkandî, ilim sıfatını Allah'ın fâil-i muhtâr olmasıyla izah eder. Çünkü fâil-i muhtârın fiilleri akılları hayrete düşürecek bir düzen ve şekil içerisindedir.

²⁷ es-Sahâ'if, v. 31a.

²⁸ es-Sahâ'if, v. 31b.

²⁹ el-Me'arif, v. 89b.

³⁰ es-Sahâ'if, v. 31a; el-Me'arif, v. 88a; Mu'tekadat, v. 48b; el-Envâru'l-İlâhiyye, v. 152b; İlmu'l-Âfâk, ve'l-Enfüs, v. 54b.

³¹ el-Me'arif, v. 86 b.

³² el-Me'arif, v. 97b.

İnsan ve diğer canlıların vücut yapıları üzerinde yapılan araştırmalar ve Uzayın ahenk içerisinde olması bunu göstermekte, fizyoloji ve astronomi kitapları da, bu konuların detaylı açıklamalarını kapsamaktadır. Akıllara hayret veren bu düzenli işlerin sahibinin, en ince teferruatına kadar her şeyi bilmesi zorunludur³³.

Yine Allah Te'âlâ semî' ve basar sıfatlarıyla muttasıftır. Eşyanın kalmakta devam etmesini sağlayan, kalmamakta devam eden varlığın zâtını bilir. Bu varlığın zâtı zorunlu olarak mevcuttur. Mevcut zât ise cüz'îdir. O halde Allah, cüz'î varlıkları aynıyla idrak etmektedir. Allah'ın semî' ve basîr olması da işitilen ve görülen şeylerin aynıını idrakten başka bir şey değildir³⁴.

Allah, kudret sıfatıyla bütün makdûrâta kâdirdir. O'nun kudretinin tesiri hiç bir durumda müessir varlıkların tesirinden ilgisini kesmez. Allah'tan başka herşey, varlığını devam ettirmede, sahip olduğu kuvvette, meydana gelme ve yaşamada O'na muhtaçtır³⁵.

Semerkandî'ye göre, irâde, vücûdî bir sıfat olup, Allah'a muzâftır. O'nun fâil-i muhtâr olması, ihtiyârî fiilin, irâdeden ayrılmamasını gerektirir. O halde irade, Allah için mevcut ve zâtı üzerine zâid bir sıfattır³⁶.

Semerkandî, Allah'ın akılla bilinemeyen sıfatı olarak nitelendirdiği kelâm sıfatını da, peygamberlerin, Allah'ın mütekellim olduğunda ittifak etmeleriyle açıklar. Onların üzerinde ittifak ettikleri kelâm, ister nefsî, isterse hissî olsun, Allah'ın zâtı ile kâimdir³⁷.

Müellifimiz, tekvin sıfatını kabul eder. O'na göre tekvînin iki yönü olup vücûb yoluyla olanı tahlîkin mahlûka tesiridir. Tahlîkin Allah'tan meydana gelmesi ise cevâz yoluyla ve tekvînin ikinci yönünü teşkil eder³⁸.

Semerkandî'nin, haberî sıfatlardan olan "istivâ" ile ilgili yorumu da hayli dikkat çekicidir. O kendisinden önceki kelamcılarının yorumunu kabul etmekle

³³ es-Sahâ'if, v. 34b; el-Me'ârif, v. 94a.

³⁴ es-Sahâ'if, v. 36a; el-Me'ârif, v. 98a-b.

³⁵ es-Sahâ'if, v. 40b; Mu'tekadât, v. 50a; el-Me'ârif, v. 106b; İlmü'l-Âfâk, v. 55a; el-Envâr, v. 155a.

³⁶ es-Sahâ'if, v. 35a-b; Mu'tekadât, v. 49a; el-Me'arif, v. 96a.

³⁷ es-Sahâ'if, v. 37b; el-Me'arif, v. 100a.

³⁸ el-Me'arif, v. 98b.

beraber Tevrat'taki bir ayete istinaden onun "Mahlukatı rahatlandırmak" anlamına gelmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir. Tevrat'ta geçen "Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı. Yedinci gün tatil etti ve rahatladı" şeklindeki ayette "rahatladı" kelimesinin karşılığı olarak "Erâha" kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelimenin lâzım veya müteaddi olarak kullanılması mümkündür. Lazım manasına alınırsa Allah'ın rahatlaması söz konusudur. Ancak: "Biz gökleri, yeri ve aralarındakileri altı günde yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı."(Kâf/38) ayetine göre kelimenin lazım manasına alınması imkansızdır. Öyleyse Tevrat'ta geçen bu kelime, ayetin delaletiyle müteaddi manasına alınmalıdır. O zaman ayetin manası "Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı. Yedinci günde yaratmayı bıraktı. O gün herhangi bir etkide bulunmadan onları kendi hallerine terk etti. Daha sonra göklerde hareketleri ve yerde dilediğini yarattı" manasına gelmektedir. İşte istivâ ile ilgili ayetin bu şekilde yorumlanması gerekir. Yani istivâ mahlukatı rahatlandırmaktır.³⁹

Herhangi bir mezhebe sıkı sıkıya bağlı kalmayan müellifimiz, Ef'âl-i ibâd konusunda Maturidî ve hatta filozoflarla, peygamberlerin meleklerden üstün olması, keramet ve me'âdın cismaniliği konusunda Ehl-i Sünnet'le, hüsün ve kubhun itibari olduğunda Mu'tezile'den Ebu Ali el-Cübbâî ile, Allah'ın fiillerinin muallel olması ve güç yetirilemeyen teklifi konusunda Maturidî ve Mu'tezile ile hemfikirdir.

Semerkandî iman konusunda bazen Maturidî ve bazen de Eş'arî tarafını tutar. O imanın tarifini, iman ve İslam'ın ayrı manalara geldiğini açıklarken Eş'arî'ye uyar. Bununla beraber onu böyle bir teze götüren sebep Eş'arî değil, Kur'an ve Hadistir.

Müellifimiz ister ibadet isterse tasdik manasına alınsın imanın artıp eksilebileceğini kabul etmektedir⁴⁰. Fakat onun bu tavrı ve getirdiği delil imanın artmaya ve eksilmeye uygun olmasıyla değil, imanın açık veya kapalı olmasıyla ilgilidir.

³⁹ el-Me'arif, v. 105b.

⁴⁰ es-Sahâ'if, v. 51a; el-Me'arif, v. 125a; Mu'tekadât, v. 51b.

Mürtekb-i kebire konusunda Ehl-i Sünnet'ten ayrılmayan Semerkandî, imanda istisnayı kabul etmez. Zira şüphe ister hale, isterse istikbale ait olsun inancın şimdiki halde zayıf olmasını gerektirir⁴¹.

İmamet konusunda diğer mezheplerden farklı olarak düşünen Semerkandî'ye göre dört halifenin her biri ve hatta bütün sahabe Allah tarafından şerefli faziletlerle ve güzel özelliklerle vasıflandırılmışlardır. Onlar hakkında kötü söz söylemek uygun olmadığı gibi, kötileyen kimse de kafirdir. Zira onlar birçok ayette bizzat Allah tarafından övüldükleri gibi, peygamberimiz tarafından da övülmüş ve faziletli kişiler olarak gösterilmişlerdir. Onları kötileyen de Allah'ı ve peygamberi kötümüş olacağından kafirdir⁴².

SONUÇ

Semerkandî Kelâm ilminde yazdığı eserlerle haklı bir otoriteye sahip olduğunu gösterdiği gibi mantıkçı, matematikçi ve münazaracı tarafının da etkisiyle bu ilmin problemlerine yeni bir canlılık, hareketlilik ve daha da önemlisi günümüzde dahi geçerliliğini sürdürmekte olan modern bir metot getirmiştir.

Kabul etmek gerekir ki İslam Felsefesi İbn Sina, Kelâm da Fahrüddin er-Razî ile olgunluk noktasına ulaşmıştır. Bunların uzun uzadıya anlattıklarını yeniden ele alıp, çeşitli adlar altında şerh ve metinler haline getirmenin anlamsız olacağını kavrayan Semerkandî, onların ve diğer kelamcılarının görüşlerini ustaca küçük boyutlu kitaplar halinde özetlemiş ve bunları keskin mantık ve muhakeme kaideleri içerisinde sunmasını bilmiştir.

Semerkandî tezlerini ileri sürerken hiçbir zaman belli bir ekole körü körüne bağlı kalmamış, tamamen kendine has aklî delilleri benimsemiş ve o fikri savunma cihetine gitmiştir.

Nihayet müellifimiz hemen bütün konularda daima kendine has şu üç esasa bağlı kalmıştır:

- a) Dini ve müspet ilimleri bir arada yürütmek,
- b) Mantık ve münazara kurallarından ayrılmamak,

⁴¹ el-Me'arif, v. 126b.

⁴² es-Saha'if, v. 55a; el-Me'arif, v. 131b-132a; el-Envar, v. 159a.

c) Konuları sistemli bir şekilde baş ve alt gruplara ayırarak, onların kolayca kavranmasını sağlamak.

Sonuç olarak Semerkandî İslam ilim ve kültürünün zirveye ulaşmasından sonra yetişmiş ve bu noktada yeni bir sıçrama yapmanın ön hazırlıklarını denemeye koyulmuş bir İslam alimidir.

KAYNAKÇA

- Brockelman**, Carl, *Geshichte der Arabischen Literatur*(GAL), Leiden,1943.
- *Suplement (Supl)*, Leiden,1943.
- Dilgan**, Prof. Dr. Hamit, *Büyük Matematikçi Ömer Hayyam*, İst., 1959,
s.113.
- Kadıẓâde Rûmî**, *Şerhu Eşkâli't-Te'sîs*, İst,1268 h.
- Kahhâle**,Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Dımeşk,1379/1960.
- Kâtip Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, İst., 1955.
-*Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l -Fuhûl*, Sül.Ktp.Şehid Ali Paşa1887.
- Keklik**, Prof. Dr. Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Farâbî Mantiği*, İst., 1969-
70.
- İsmail Paşa** el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, İst.,1955.
- Pezdevî**, Ebû Yusr Muhammed (Ter : Doç. Dr. Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i
Sünnet Akâ'idi*), İst.,1980.
- es-Semerkandî**, Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-
Sahâ'ifü'l-İlâhiyye*, Kuveyt, 1985; Sül.Ktp., Şehid Ali Paşa 1688;
Lâleli 2432/2.
Mu'tekadât, Sül. Ktp., Lâleli 2432/3.
Kitabü'l-Me'arif fi Şerhi's-Sahâ'if, Sül. Ktp., Köprülü 827; Lâleli
2432/5.
el-Envâru'l-İlâhiyye, Sül. Ktp., Lâleli 2432/6.
İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfûs, Sül. Ktp., Lâleli 2432/4.

Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük

Eşkâlü't-Te'sîs (Kadı-zâde Rûmî'nin şerhi ile), İst., 1268h.

Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, İst., 1311 h.

Şeşen, Ramazan, *Nevâdiru'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye fi Mektebâti'z-Zekiyye*,
Beyrut, 1980

Taşköprü-zâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde*,
Kahire 1968.

Yüksel, Prof. Dr. Emrullah, *Eş'ariler ile Maturidiler Arasındaki Görüş
Ayrılıkları*, AÜİİFD, IV. Sayı, Ank., 1980.

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak*

Hıristiyanlık, yeryüzünde en çok mensubu bulunan ilahi dinlerden biridir. Bütün dinlerde olduğu gibi, Hıristiyanlığın da tarihî gelişim sürecinde, Doğu ve Batı'da birçok mezhebi ortaya çıkmış, farklı kültürel ve dinî çevrelerde değişik renklere bürünmüş, buna bağlı olarak da çok sayıda kilise meydana gelmiştir. Geçmiş ilk yüzyıllara uzanan bu köklü Hıristiyan Kiliseleri'nden birisi de, 16 ncı yüzyıla kadar Nasturi Kilisesi, daha sonra ve günümüzde de Keldani Kilisesi adıyla anılan Hıristiyan Kilisesi'dir. Bu makalemizde Keldani Kilisesi'ni aşağıdaki üç ana başlık altında incelemeyi düşünüyoruz:

- a) *Keldani Teriminin Etimolojisi,*
- b) *Keldani Kilisesi veya Keldani Ayin Usûlü,*
- c) *Günümüzde Keldani Kilisesi.*

a) *Keldani Kelimesinin Etimolojisi:* Keldani kelimesi etimolojik açıdan tartışmalı olup, araştırmacılar kelimenin kökeni, hangi dilden geldiği ve anlamı konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Kelime *etnik ve dinî(mezhebî)* olmak üzere iki alana delâlet eder. Keldani tabirine ilk kez *Ahd-i Atik*'te rastlanmaktadır¹. İbranice Tevrat'ta *Kesdîm* ve *Keşdîm*² şeklinde geçmekte olan bu kelime *fâtilhler/istilâcular* anlamına gelmektedir. Bazı araştırmacılar Keldani kelimesinin *kes* diyarında oturan bir topluluğu gösterdiğini ifade ederler. Buna göre *kes* bir dağın

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Bkz. *Tekvin*, XI/ 30-31, *Ezra*, V/12-14; *Eyub*, I/17; *Habbakuk*, I/ 6, 9; *İşaya*, XIII/ 19-20, XXIII/ 13; *Yeremya*, XXIV/ 5-6, XXV/ 12-13

² "*el-Keldaniyyun ve Aslu İsmuhum ve Ma'nahu ve İhtilafu'r-Rivayati fih*", *Lugat'ul-Arab*, Sa.2, Nisan, 1911, s. 53

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

ismi, sonundaki de ise beldeler anlamına gelen çoğul eki olup, zamanla ş harfi ş'ye dönüşerek *Keşdim*³ hâlini aldı ki, bu da *öldürenler/fâtikûn*⁴ manâsına gelmektedir.

Bazı sözlüklerde *Keşed* şeklinde geçen Keldani kelimesi *develeri kesermiş gibi dişleriyle kesti, deveyi üç parmağıyla sağdı* anlamını ifâde eder. Arapça'da *Keşede fulan* denildiğinde *tereyağını süttten arıttı* anlaşılır. Bu durum Keldanilerin çölde yaşayan, hayvanlarla uğraşan ve süt sağan bir kavim olduğunu gösterir. Keldani tabirinin *çalışmaya ve akrabalarına düşkün olanlar* anlamına gelen *Kuşud*, *Keşud* ve *Kâşed*'den türemiş olabileceği de iddialar arasındadır. Diğer bir teoriye göre, kelimenin aslı *Kesîdîm* (birinci ve ikinci "i"nin uzatılmasıyla) veya *Kesidîm* (sadece ikinci "i"nin uzatılması şeklinde); aynı tarzda, *Hasîdîm* veya *Hasidîm*'den gelmiş olabilir. Ayrıca *Kerdîm*'den geldiği ve bunun *Ekrad*(Kürtler) demek olduğu da ileri sürülmektedir⁵. Ancak Keldanilerin Sâmi kökenli bir kavim olduğu kabul edildiğine göre, bu tez tutarlı görünmemektedir⁶.

İbn Nedîm'in **Fihristi**'nde *Küsdanî*, *Küzdanî*, *Kürdanî* ve *Keldanî* tarzında zikredilmektedir⁷. "*Keldaniler, İsimlerinin Kökeni, Anlamı ve Bu Konudaki Farklı Rivayetler*" başlıklı Arapça makalede şu bilgiler verilmektedir: *Kef*'in kesresi ile yazılan *Kilde*, Irak'ta göçebe çöl ehlinin bir bitkiye verdiği isimdir. Kelimenin eskiden Irak'ta, harplerde kavmin ileri gelenlerinin ve galiplerin kullandığı *Keladine* veya *Keldaniyye* adı verilen *kölelerden* türemiş olabileceği de ileri sürülmektedir⁸. Arapça'daki bütün bu yazılış biçimleri arasında en çok tercih edileni ise, *Kelde/Kalde* veya *Kelede*'den geldiği ifade edilen *Keldanî* şeklidir. Bunun da Irak'ta, Fırat sahillerinde savaştan bir Arap emîri veya şeyhinin isminden türediği iddia edilir. Buna göre *Kelede*, Hz. İbrahim zamanında Asurlularla savaşmış ve Irak'ı onlardan kurtarmıştı. Sonradan gelen nesiller de onun ismine izafeten bu bölgeye

³ "el-Keldaniyyun...", s. 54

⁴ *Feteke bi'aduvvîhi*, "düşmanını öldürdü"; "*feteke'l vebau bin'nas*", "veba insanları öldürdü" anlamına gelmekte olup kelime *fe*, *te* ve *kef* harflerinden oluşmaktadır. Bkz. Ahmet Muhtar Ömer, *El-Mu'cemü'l- Arabiyyi'l- Esasi*, Larousse, Tunus 1988, s. 916

⁵ Bkz. "el-Keldaniyyun...", 54-55

⁶ Bkz. W.A.Wigram, *The Assyrians and Their Neighbours*, London, 1929, s. 6-7

⁷ Bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dar'ü'l- Ma'rife, Lübnan, 1398/1978, s. 34, 394, 504

⁸ "el-Keldaniyyun...", s. 57

Kelede demişlerdir. *Kelede* ismi İslamiyet'in ilk yıllarında Araplarca da biliniyordu. Örneğin, *Haris b. Kelede b. Amr b. 'Allacı's-Sakaft* Araplar'ın meşhur tabiplerinden birisiydi⁹.

Kalde isminin Kitab-ı Mukaddes'teki şekli olan *Chasdim(Kasdim)*, Hz.İbrahim'in kardeşi Nahor'un oğullarından biri olan *Chesed(Kesed)*'den türeyen bir topluluğu göstermek için kullanılmıştır¹⁰. Bütün bu değişik tezler içerisinde Keldani kelimesinin semitik kök olan *Kasadu(fethetmek)*'dan türemiş olması en kuvvetli ihtimaldir ki, zamanla *ş* ile *l* yer değiştirerek Keldani kelimesi *Kalde/Kaldi/Kaldu* şeklini almıştır¹¹.

Arapça'da *Kelde* veya *Kelede* sözlük anlamı itibariyle sarp ve sert yer, bir şeyi birbiri üzerine yığmak, toplanmak, yığılmak, galiz ve şiddetli olmak, çakılsız ve molozsuz toprak gibi değişik anlamlara gelir¹². Terim olarak ise *Keldani*; “astrolog, müneccim, kâhin, büyücü ve sihirbaz demektir”¹³. Nitekim **Daniel Kitabı**'nda¹⁴ Keldaniler sihirbaz ve kâhinler olarak nitelendirilmektedir. Aynı zamanda Keldani kavramı Fırat ile Dicle arasında, özellikle Babil ve Ur şehrinde oturan bir kavme isim olarak da verilmekte ve söz konusu bu bölgeye de Kalde denmektedir¹⁵. *Kalde* Güney Babilonya'da bir yer; *Keldaniler* de bu bölgede yaşayan insanların ismi olup, M.Ö. 626-539 yılları arasında hüküm sürmüş olan *Son Babil Krallığına* da işaret eder. **Tekvin**'e göre¹⁶ Hz. İbrahim de Keldaniler'in Ur şehrinde çıkarılmıştır.

Bazı eserlerde, *Hıristiyanlık'tan önce Keldaniler*'in astroloji ve gökyüzü ile ilgili araştırmalarda, diğer kavimlere göre çok ilerledikleri, senenin 365 gün, 6 saat, 11 dakika olduğunu ve ay tutulmasını önceden hesapladıkları, dairenin 360 dereceye

⁹ “el-Keldaniyyun...”, s. 57

¹⁰ Bkz. James A. Montgomery, *Arabia and The Bible*, Philadelphia, 1934, s. 49

¹¹ Bkz. J.D.PR., “*Chaldea*”, *Encyclopedia Britannica, A New Survey of Universal Knowledge*, Great Britain, 1953, V, s. 195; An. R., “*Chaldea, Chaldeans*”, *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, (Tarihsiz), VI/ s. 330

¹² Bkz. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut, 1994, III, s. 380

¹³ el-Matran Evgin Menna'l- Keldanî, *Delîlü'r-Rağibin fi Luğati'l- Aramiyyin*, (Tarih ve yer yok), s. 338

¹⁴ *Daniel*, II/ 1-10

¹⁵ A.L.Oppenheim, “*Chaldea*”, *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, New York, 1956, IV/ s. 549-550

¹⁶ *Tekvin*, XI/30-31; XV/7

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

bölünmesini keşfettikleri ve bu bilgilerin daha sonra Mısır ve eski Yunan'a geçtiği zikredilmektedir. Ayrıca Keldaniler haftayı 7 gün olarak hesaplamışlar, herbir günü de bir gezegene tahsis etmişler, gezegenlerin ve yıldızların insanların kaderi üzerinde etkili olduğuna inanmışlar ve 7nci günü de *dinlenme günü* olarak kabul etmişlerdi¹⁷.

b) *Keldani Kilisesi veya Keldani Ayin Usûlü*: Hıristiyanlığın İran, Mezopotamya ve Mısır gibi Ortadoğu ülkelerinde nasıl yayıldığı konusunda detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Mezopotamya ve Kalde Kilise geleneği, bu bölgelerin Hıristiyanlaşma tarihini *Havari Aziz Thomas* ve arkadaşları olan *Aday, Agay ve Mara* zamanına kadar geriye götürürler. Her ne kadar Süryaniler, Mezopotamya bölgesinde, Suriye'de yaşadıkları için bu adı almışlarsa da, 38 yılında Hıristiyan olduklarında, *Arâmî* adını terkettiler. Bu adı putperest kalanlara bıraktılar ve bir mezhebi işaret etmek üzere Süryani adını benimsediler. Yani bir ölçüde *Süryani* kelimesi o tarihten itibaren Suriye'de yaşayanlar için, *Mesîhî/Nasrânî* kelimesinin sinonimi olarak kullanılmaya başlandı. Havari Thomas ve arkadaşlarının faaliyetleri, Keldani ve Süryani Kiliseleri'nin başlangıcı sayılmaktadır. "Bilindiği gibi Süryani halkının kökeni tarih öncesine kadar gitmektedir. Bir görüşe göre Süryaniler, Keldaniler tarihin ilk görkemli uygarlıklarından olan olan Mezopotamya uluslarındandır. Kaldeliler Keldani olmuş; Asurlular Süryani (Asuriyen) ismini sürdürmüşlerdir"¹⁸.

Dinî inançları kastedilerek Keldani, Nasturi, Süryani veya Yakubi denildiğinde, Doğu Hıristiyanlığı içerisinde ayrı ayrı mezhepler akla gelir. Aralarındaki farklılıklar Hz. İsa ve Meryem'e bakışlarında derinleşirken, bu

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, M.E.B.Y., İstanbul, 1989, III/ s. 1-2; Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 29; Surma d Bayt Mar Samcun, *Kilise Gelenekleri*, çev. Meral Barış, Nsibin Yayınevi, 1993, s. 56; William Swinton, *Outlines of The World's History*, New York, 1874, s. 30; Ugo Bianchi, *The History of Religions*, Leiden, 1975, s. 121; Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'âde*, çev. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1974, s. 51; Ali Reşad, *Tarih-i Kadîm*, İstanbul, 1331, s. 158-159

¹⁸ Niyazi Öktem, *Diyalog Yazıları-Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001, s. 58

farklılıklar litürjik pratiklerde önemli boyutlara ulaşmaz. Aralarındaki *Kristolojik* ve *Mariyolojik* farklılıklara rağmen, I.Dünya Savaşı'ndan sonra hepsinin de Batılılarca, Asurlular ve Asur Kilisesi diye adlandırılmaya başlandığı açıkça görülmektedir¹⁹.

İlk Hıristiyan Konsilleri'ni red veya kabul eden Kiliseler arasında Keldani Kilisesi'nin adı geçmez. Çünkü bu dönemde Keldanilerin ayrı bir kiliseleri yoktu ve Nasturi Kilisesi'nin içinde telâkki ediliyordu. Keldani Kilisesi esasen Nasturi Kilisesi'nden doğmuştur. 431 Efes Konsili'nde aforoz edilen Nastur'un kötü ününü hatırlatmasından dolayı Nasturi terimi geçmişte ve günümüzde pek kullanılmaz. Ancak Nasturiler; Roma'ya bağlanmayı reddeden Keldaniler, Keldaniler de; Papa'nın otoritesini kabul eden Nasturiler olarak nitelendirilebilir. Bu tarz bir ayrışma XVI. yüzyılda ortaya çıkmaya başlamıştır. "Keldaniler esasen Nasturi Kilisesi'nin varisleri olup, Roma ile birleşme sağlandıktan sonra *Katolik Keldani* şeklinde tesmiye olunmuşlardır. Bu isimlendirme ile aynı zamanda ırk kökenine dayanan tarihsel bir kavram da canlandırılmış oluyordu. Nasturiler, Haçlı Seferleriyle birlikte Katolikliğe, yani Vatikan'a bağlanmak için devamlı bir propogandaya tabi tutulmuşlar, fakat buna asırlarca direnmişlerdi"²⁰.

Doğu Hıristiyan dünyasında ön plana çıkan âyin usulleri genellikle beş ana grupta toplanmaktadır. Bunlar; *İskenderiye, Antakya, Ermeni, Keldani ve Bizans Ayin Usulleri'dir*. **Bu Ayin Usûlü**, adını antik bir yer olan ve Batılılarca Mezopotamya diye adlandırılan bölgeden alır. Ayrıca; Katolik Süryani ve Yakubiler'den ayırmak için **Doğu Süryani Ayin Usûlü**; Efes Konsili'nin(431) öğretilerini reddeden Hıristiyanları ifade etmesi için de **Nasturi Ayin Usûlü** olarak adlandırmak mümkündür. Bu âyin usûlü Nasturi ve Katolik Keldaniler arasında ortaktır. Doğu Kiliselerindeki diğer âyin usullerine göre Keldani Ayin Usûlü biçim açısından daha sâdedir. Doğu'nun kendine has o ihtişamı bu âyinlerde görülmez.

¹⁹ Bkz. Aziz S. Atiya, A History of Eastern Christianity, London, 1968, s. 254; Vital Cuinet, La Turquie D'Asie, Paris, 1891, III/ s. 769;

²⁰ Hanna Sa'id Keldani, el-Mesihiyetü'l-Muasıra fi'l-Ürdün ve Filistin, Amman, 1993, s. 400; Ayrıca bkz. Asahel Grant, Nasturiler Ya da Kayıp Boylar, çev. Meral Barış, Nsibin Yayınevi, İsveç, 1994; Mişel Yetim, Tarihü'l-Kenîseti's-Şarkiyye, Halep, 1957; Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 217

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

Kutsal metinlerden uzun parçalar okunmaz ve bu ayın sırasında çok az sayıda azizin adı anılır. Ayinler müzik eşliğinde icra edilir; şarkı ve ilâhiler âyinlerin vazgeçilmez birer unsurudur²¹.

Keldaniler Doğu Hıristiyanları'ndan olmalarına rağmen, Papa'ya bağlı olmaları hasebiyle diğer Doğu Kiliseleri'nden ayrılırlar. Çünkü Doğu Hıristiyanları Roma'nın otoritesini tanımaz. *Kaldeli* anlamına gelen Keldani terimi dinî anlamda ilk önce, Roma'ya yeni bağlanan *Kıbrıs Nasturilerini* asıl Nasturiler'den ayırmak için, 1445'te *Papa IV.Eugenius* tarafından kullanılmıştır. İslâm ve Türk idarelerinin değişik inançlara gösterdikleri hoşgörü, Haçlı Seferleri, Dominikan ve Latin misyonerlerinin faaliyetleri sonucunda, Doğu ile Batı Kiliseleri arasında temaslar başlamış ve Kıbrıs, 1192 ile 1489 yılları arasında savaş bölgelerinden kaçarak buraya sığınan, çoğunluğu Ege'li Hıristiyanlar'dan oluşan melez bir nüfus yapısına kavuşmuştu. Kıbrıs'lı Nasturiler'in 1222'den beri süregelen Roma ile birleşme arzusu nihayet, Papa'nın resmen ilân ettiği bir fermanla 1445 yılında gerçekleşmiş oldu. Papa; bundan sonra, Nasturilik'ten dönen Keldanilere, diğer *heretiklere* yapıldığı gibi muâmele edilmesinin câiz olmayacağını ve bu günden sonra onlara Keldani denileceğini ilân eder. Keldani Katolik Kilisesi'ni doğuran kesin birleşme ise, XVI. yüzyılda meydana geldi. Şöyle ki; Nasturiler'de Patrikler evlenemedikleri için, amcanın yerine doğrudan yeğenleri geçiyordu. Bu da bazen, Patriklik makamını henüz yetersiz ve olgunlaşmamış çocuk yaştakilerin işgal etmesine, bunların anne ve büyük kız kardeşler elinde oyuncak olmasına yol açıyordu. Bu ve benzeri olumsuzluklara bir son vermek için **Keşiş Sulaka 1552'de** Patrik olarak seçildi ve *pallium* (*Papalık giysisi*) almak için Roma'ya gitti. **Papa III. Julius** 20 Şubat 1553'te *Sulaka'nın Musul Patriği* olduğunu ilân etti ve ona *pallium* verdi. Böylece Doğu-Batı sentezli yeni bir Kilise doğmuş oluyordu²².

²¹ Bkz. G.A. Maloney, "Eastern Churches", New Catholic Encyclopedia, Washington, 1967, VI/ s.16; C.K. Von Euw, "Chaldean Rite, Liturgy of", New Catholic Encyclopedia, Washington, 1967, III/ s.431; Doğu Kiliselerinin teşekkülü ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Tarîhü'l- Kenîse, el-Kenaistü's-Şarkıyyetü'l- Katolikiyye, II, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1997 (Komisyon).

²² Bkz. Hanna S. Keldani, el-Mesihıyyetü'l- Muasıra..., s. 401; Frazee A. Charles, Catholics and Sultans, London, 1983, s.57; Eugene Tisserant, Hulasatün Tarihiyyetün li'l Kenîseti'l

Keldaniler âyinlerini buldukları ülkenin/bölgenin diliyle icra etmelerine rağmen çoğunlukla *Doğu Süryanice* denen *Keldanice*'yi kullanmaktadırlar. Kilisede ibâdet, dinî âyinlerin idaresi ve umumî dualar için 16 âyinsel kitap kullanılır. Din adamları sınıfının *litürjik giysileri* oldukça basit olup, Batı'da ve Doğu'da giyilen giysilerin bir sentezi mahiyetindedir. *Papaz* ve *Diyakonlar* arkasında bir, önünde üç kızıl haç bulunan uzun, beyaz, *Sudra* denen bir elbise giyerler ki bu, İsa'nın dikişsiz elbisesini andırır. Bele *Zonara*(*Zünnar*) adı verilen bir kuşak, omuza *Orara* adı verilen ipekten bir atkı atılır. Keldaniler Qurbana(Ekmek-Şarap Ayini), Vaftiz, Papaz Atama ve Kutsama, Günahların Affı, Haç, Kutsal Yağla Yağlama ve Evlilik adı altında 7 âyini yerine getirirler. En çok Qurbana ile Vaftiz ayinine önem verirler ve bu ikisi Kilise Babaları tarafından öğretilmişken, diğerleri sadece kutsal emir ve düzenlemelerdir şeklinde inanırlar²³.

Keldaniler'de *Perhiz günleri* şu şekilde sıralanır: Büyük Oruç elli gün, Havariler Orucu oniki gün, Meryem Ana Orucu ondört gün, Noel Orucu yirmibeş gün, Ninova veya Bereket Duası Orucu üç gün. Bu günlerde sadece sebze yemekleri ve bitkisel yağlar kullanılır; et, süt, tereyağı, yumurta, balık gibi besinler terkedilir. Keldaniler'de *günlük ibadetler* Akşam(*Ramsha*), Sabah(*Lilya*) ve II.Sabah(*Sapra*) Duası olmak üzere üçe ayrılır. Keldani Ayin Usûlü'nde Kilise Takvimi tamamen özel bir şekil almıştır. Yıl Aralık ile başlar ve Kasım'ın sonunda biter. Kiliselerde kadın ve erkekler ayini ayrı ayrı yerlerde izlerler. Din adamı sınıfından olmayan kimselerin Kiliselerdeki kutsal yerlere girmeleri yasaktır. Kiliselerde mihrap Doğu'ya bakar.

Keldaniler'de din adamları hiyerarşisi şu tarzda sıralanmaktadır:

- a) Üç *Diyakonluk*(*Vaizci Diyakon, Yardımcı Diyakon, Diyakon*),
- b) Üç *Papazlık*(*Papaz, Arkedikon, Korpiskopos*),
- c) Üç *Piskoposluk*(*Piskopos, Başpiskopos, Patrik*).

Keldaniyye, Fransızca'dan Arapça'ya çev. Süleyman Saiğ, Musul, 1939, s.109; R. A.A., Janin, Les Eglises Orientales et Les Rites Orientaux, Paris, 1995, s.423

²³ Bkz. William Francis Ainsworth, Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, II, London, 1842, s. 214

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

Keldaniler'de Diyakon'a *Şemmas/Şemaşa*, Papaza *Qasisa* (Arapça'da Kısıs, Papaz demektir) veya *Abuna* (yine bu kelime de, Arapça; Babamız anlamına gelen Ebuna'dan gelmektedir) denmekte, *Matran* ise Piskopos'un karşılığı olarak kullanılmaktadır. *Keldani Patriği*, resmî olarak *Babil Patriği* ünvanını taşır ve Bağdat'ta oturur. Yetki alanı içerisinde Türkiye, Suriye, Mısır, Irak, İran ve Lübnan'daki Keldaniler bulunur. Patrik, Keldani dinî hiyerarşisi tarafından seçildikten sonra, Roma tarafından tasdik edilmeden önce de makamına oturabilir ve bu kanunî seçimle Patrik olmaya hak kazanır; Papa'nın onayı ise, o makamın haklarını kullanmaya yetki kazandırır²⁴.

c) *Günümüzde Keldani Kilisesi*: Günümüzde Keldani Kilisesi'nin Bağdat, Basra, Musul, Kerkük, Erbil, Akra, Alkoş, Amadiye, Zaho, Tahran, Urumiye, Ahvaz, Halep, Beyrut, Kahire, Detroit ve İstanbul'da Piskoposlukları ve dünyanın değişik yerlerinde de 10'dan fazla Patrik vekilliği bulunmaktadır²⁵. Keldaniler'de *Bağımsız Papaz sınıfı*, *Düzenli Papaz sınıfı* ve *Seküler Papaz sınıfı* şeklinde bir hiyerarşi yer almakta ve bunlar icâzetlerini alabilmek için Roma, Paris, İstanbul veya Beyrut'a gitmektedirler. Seküler Papazlar yasalarca bekârlık hükmüne tâbi tutulmamalarına rağmen, buna büyük itibar gösterirler. Pek az sayıda evli papaz bulunmakta ve bunlar da genellikle Nasturilik'ten dönenlerdir. Keldaniler'in şu andaki Patriği **Mar I.Rafael Bidawet** 15 Mayıs 1989'da seçildi ve hâlen Bağdat'ta ikamet etmektedir. *Bidawet Gazâlî'nin Din Felsefesi üzerine yaptığı doktora tezinde, Gazâlî'nin Keldani asıllı olduğunu da iddia etmektedir*²⁶.

Tarihte olduğu gibi, günümüzde de Keldaniler daha çok Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşamaktadırlar. Örneğin, Osmanlı Devleti döneminde Keldanilerin Diyarbakır, Mardin, Musul, Siirt, Maraş, Bitlis, Urfa, Van, Hakkari,

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Kadir Albayrak, Keldaniler ve Nasturiler, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 153 vd.

²⁵ Bkz. Elbir Ebuna, "el-Kenisetü'l- Keldaniyye", Tarihü'l- Kenîse II, el-Kenaisü'ş-Şarkıyyetü'l- Katolikiyye, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1997 (Komisyon), s. 236

²⁶ Bkz. Seçmeler, I , Nsibin Yayinevi, İsveç, 1990, s.42-44. (Gazzali'nin Keldani asıllı olduğuna dair bu iddia ile ilgili Rafael Bidawet'in eserine ulaşma imkanına sahip olmadık. Konuyla ilgili olarak İsveç'teki Nsibin Yayinevine ve Bağdat'taki Keldani Patrikliğine yazdığımız mektuplardan herhangi bir cevap alamadık).

Halep, Zaho, Süleymaniye, Kerkük, Gevaş, Beytüşşebap, Akra, Alkoş, Cizre, Midyat, Savur, Telket, Zibar ve Bağdat'da yaşadıkları bilinmektedir²⁷. Elbette bütün buralardaki Keldanilerin demografik dağılımı aynı değildi. Özellikle bugünkü Irak topraklarında kalan yerleşim alanları daha kalabalık bir yapı sergiliyordu. Bir Fransız seyyahın 1855 yılına dair verdiği bilgilere göre; Osmanlı Devleti'nin toplam nüfusu 35.5 milyondur. Katolik Rumlar, Melkitler, Süryaniler, Maruniler ve Katolik Keldanilerin toplam sayısı ise; 750.000 kişi olarak zikredilmektedir. Bunlar dinî bakımdan patrik ve piskoposları tarafından idare edilirken, sivil idare, cemaatlerin seçtiği bir konsey yardımıyla Bâb-ı Âli'nin tayin ettiği bir vekil tarafından yürütülürdü²⁸.

Batılı seyyah ve araştırmacılar her zaman Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyetinde yaşayan azınlıkların sayılarını devamlı abartma eğiliminde olmuşlardır. Bununla birlikte son yıllarda Türkiye'deki Keldani nüfusu birçok etkenlerden dolayı yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. A.B.D.'nin Colorada Eyaletinde 1978 yılında düzenlenen ve özellikle İslam ülkelerindeki Hıristiyanlar'ın konumlarını tartışan bir toplantının Türkiye ile ilgili bölümünde Türkiye'nin toplam nüfusu 42.5 milyon, Keldanilerin sayısı 15.000 olarak gösterilmektedir²⁹. 1989 yılında ise **Pierre Dubois** şu bilgileri vermektedir: "Keldanilerin Türkiye'deki konumu ile Ermeniler ve Rumlar'ınki bir değildir. Son ikisinin Ermenistan ve Yunanistan'la ilişkileri bulunmaktadır. Keldanilerin bağımsızlık istekleri olmadığı için onlara daha hoşgörülü ve özgürlükçü bir ortam sağlanırsa, Türkiye'nin dış dünyadaki itibarı artar. Zaten 7-8 bin kişi olan Keldaniler'in örf âdetlerinde İsa'ya kadar ulaşan bir yol vardır. Bu sadece Hıristiyanlık için değil, insanlık için de çok

²⁷ Bkz. Vital Cuinet, *La Turquie D'Asie*, II, Paris 1891; Basilie Nikitine, "Kıldaniler", *Nsibin Dergisi*, 48/2, Haziran 1992 İsvç; Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, *İrade Adliye ve Mezahip*, 13/C.1312, No:13

²⁸ F.H.A. Ubucini, 1885'de Türkiye, çev. Ayda Düz, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977, I, 15,17

²⁹ Bkz. et-Tensîr, -Hıristiyanlaştırma- (The Gospel and Islam), Editör, Don M. McCurry, A 1978 Compendium, Marc, California, s. 388,395. (878 sayfadan oluşan bu eserin aslı İngilizce olup, 1978 yılında Amerika'da 150 din ve bilim adamının katılımıyla gerçekleştirilen bir konferansın metinlerinden oluşmaktadır. Temel hedefi müslümanları hıristiyanlaştırmak olan eserin, hangi Arap ülkesinde ve ne zaman yayımlandığı belli değildir).

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

önemli bir durumdur. Bunun için Türkiye’de bir Keldani merkezinin yapılması, Türkiye’ye turist ve prestij kazandırır. Böylece insanlar gelerek, İsa’nın dilinden yapılan ayini dinler, o kültürü tanır”³⁰. **Dubois** şöyle devam ediyor; “Keldaniler çeşitli nedenlerden dolayı Türkiye’den ayrılmaktadırlar. Güneydoğu Anadolu’da 4-5 köyde 4000-5000 Keldani vardır. Ağaların arasındaki sürtüşme başka boyutlara ulaştı. Bundan da Keldaniler rahatsız. Terör olaylarından dolayı artık oraları terk ederek Fransa ve başka ülkelere gitmektedirler. Bu durum, onlar ve Türkiye için üzücüdür. Çünkü Keldaniler tarihî açıdan önemli bir gruptur”³¹. Hz.İsa’nın, Arapça dil grubu içerisinde yer alan Süryanice veya Keldanice konuştuğu bilinmektedir³². Buna göre, Türkiye’deki Keldani nüfusun yaklaşık olarak 10 yılda %50 oranında azaldığı görülmektedir. Halbuki, “Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yaşayan Arami kökenli olan Süryani, Nasturi ve Keldaniler’le Osmanlı Devleti devamlı diyalog ve hoşgörü içerisinde olmuştur. Zaten Nasturi-Hıristiyan yorum, İslam dinine çok benzemekte, teslise inanılmamakta, Hz. İsa’nın Allah’ın oğlu olduğu anlayışı kabul edilmemektedir”³³. Bundan dolayı ilk bakışta Protestanları; Batı’nın Nasturileri ve Nasturileri de; Martin Luther’den çok önce yaşamış olan Doğu’nun Protestanları şeklinde düşünen yazarlar bulunmaktadır³⁴.

Keldaniler’in yeryüzündeki toplam nüfusları 1 milyon civarında ve Türkiye’deki sayıları 500 ile 1000 dolayında tahmin edilmektedir. Keldaniler litürjilerinde, buldukları ülkenin veya bölgenin dilini kullanmaktadırlar. Türkiye’de, Güneydoğu Anadolu’da Arapça ve Türkçe, İstanbul’da ise sadece Türkçe ayin dili olarak geçerlidir. Bununla birlikte bazen Latince ve Keldanice’ye de yer verilmektedir. Keldanice veya Süryanice’yi bilen ve anlayan çok az sayıda din adamı bulunmakta, bir kısmı ayin kitaplarını sadece yüzünden okuyabilmekte,

³⁰ Pierre Dubois, Pierre Dubois’in Anı ve Görüşleri, Türkçe’ye Aktaran: Niyazi Öktem, Uygarlık Yayınları, İstanbul 1989, s. 54

³¹ Dubois, Dobois’in Anı ve Görüşleri, s. 69

³² Bkz. Niyazi Öktem, Diyalog Yazıları-Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü, s. 57; Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Konya, 1989, s. 215

³³ Niyazi Öktem, Diyalog Yazıları, s.77

³⁴ Bkz. Aziz Atiya, A History of Eastern Christianity, s. 295

cemaat ise bu dilleri bilmemektedir. Cumhuriyet döneminde 1927-1990 arasında yapılan 13 nüfus sayımının 7'sinde Hıristiyanlara Din ve buna bağlı olarak Katolik, Ortodoks, Protestan ve Gregoryen mezhepleri de sorulmuştur. Anadil'in de sorulduğu bu sayımlarda hiç bir kimse din olarak Keldani, dil olarak da Keldanice diye bir cevap vermemiştir³⁵. Bu yüzden Keldanilerin Türkiye'deki bugünkü sayıları hakkında spekülasyonlardan uzak net bir sayı vermek mümkün görünmemektedir. Esasen bu durum sadece Türkiye'deki Keldani nüfusu için geçerli değildir. Örneğin yazılı kaynakların bazılarında Suriye, Ürdün, Lübnan ve Mısır gibi Arap ülkelerinde çok sayıda Keldani'nin yaşadığı ifade edilmektedir. Ancak 1998 yılında bizzat gözlemlediğimiz kadarıyla Ürdün'de (İrbid kentinde) sadece bir Keldani ailesi kalmıştır. Yeni yetişen gençlerin Batı'da yaşamayı ve çalışmayı tercih ettiklerini söyleyen yaşlı çift, Ürdün'de başka bir Keldani aileyi tanımadıklarını da ifade etmişlerdir.

Günümüzde genellikle Diyarbakır, Mardin, Mersin ve İstanbul'da yaşayan Keldaniler'in sayısı son yıllarda gittikçe azalmakta ve başka ülkelere göç olayı hızlanmaktadır. Göçün teknolojik, sosyo-ekonomik, kültürel, bölgesel ve güvenlik olmak üzere birçok değişik sebepleri ön plana çıkmaktadır. Diyarbakır'da bugün farklı Hıristiyan mezheplerine mensup 15 ailenin yaşadığı, bunlardan yaklaşık olarak 5 ailenin Keldani olduğu, bunların da 20-25 kişilik bir nüfusa sahip bulunduğu tahmin edilmektedir. Diyarbakır'daki Keldanilerin *Diyarbakır Keldani Kilisesi Vakfı* adı altında bir vakıfları ve bir de kiliseleri bulunmaktadır. Bu kilise metruk bir durumda olup, içindeki tablo, ikon ve kitaplar çalınarak veya başka şekillerde yok edilmektedir. Vakıf gelirlerinin Kilisenin ayakta durmasına bile yetmediği, bu yüzden devletten yardım bekledikleri, Kilisenin bir papazının bulunmaması yüzünden ayinlerini artık Süryaniler'le birlikte icra ettikleri bilinmektedir. Bu durumdan duydukları memnuniyetsizliği de dile getirmeye çalışmaktadırlar. Artık Diyarbakır'daki farklı Hıristiyanlar mezheplere mensup

³⁵ Bkz. 1927-1990 Genel Nüfus Sayımlarında Kullanılan Soru Kâğıtları, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, Tarihsiz.

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

müminler tek bir kilisede ayinlerini icra etmekte ve Pazar Ayini'ndeki toplam sayıları 20 civarında gerçekleştirmektedir.

Mardin İl Merkezi dışında bugün az sayıda Keldani'nin İdil, Silopi ve Midyat'ta yaşadığı kaydedilmekle birlikte³⁶ bunlar son yıllarda İstanbul ve Batı ülkelerine göç etmişlerdir. Nitekim Diyarbakır ve Mardin'deki ilgililer de, artık ilçe ve köylerde Keldani nüfusun kalmadığının altını çizmektedirler. Mardin İli'nde de bir Keldani Kilisesi ve 1982 yılında kurulmuş olan bir de *Keldani Katolik Kilisesi Vakfı* bulunmaktadır. Kilisenin papazı olmadığı gibi cemaat de günden güne erimekte ve Batı'ya göç etmektedir. Bunula birlikte Mardin'deki kilise çok bakımlı, düzenli ve temiz bir görüntü sergilemekte, burada da 20-25 dolayında Keldani'nin kaldığı söylenmektedir.

Çeşitli nedenlerden dolayı son yıllarda Güneydoğu'dan ve komşu ülkelerden göç eden Keldanilerin en yoğun olarak toplandıkları yer İstanbul'dur. Bilindiği gibi İstanbul halen bir piskoposluk bölgesi olarak önemini korumaktadır. Bunlar, varsa yakınlarının veya diğer Keldanilerin yanında geçici bir süre ikamet etmektedirler. Keldanilerin İstanbul'da Sn. Antuan Kilisesi'nin altındaki zemin katta ayinlerini yaptıkları bir kiliseleri ve *İstanbul Keldani Cemaatı Vakfı* adıyla faaliyet gösteren bir de vakıfları bulunmaktadır. Sn. Antuan Kilisesinin bodrum katı kullanılmadan önce Keldaniler ayinlerine Tarlabası'ndaki Rum Katolik Kilisesinde devam ediyorlardı. Ekonomik ve kültürel statüsü daha iyi olanların bir kısmı Burgaz Ada ve benzeri yerlerdeki Latin Katolik Kiliseleri'nde ayinlerini her hafta dönüşümlü olarak sürdürmektedirler.

Keldaniler daha önceleri Mardin, Diyarbakır, Siirt, Şırnak ve Van illerinde barınmakta, Silopi yöresinde son yıllara kadar bazı köylerde yaşamakta idiler. Ancak, 200 hanelik Aksu köyü, kömür yatakları yüzünden istimlak edilince, orada yaşayanlar göç etmek zorunda kalmıştır. Keldani, Süryani ve Protestan Kiliselerine bağlı Cudi dağındaki Kösralı (Hassana) Köyü de bölücü terörün yoğun olduğu dönemde güvenlik nedeniyle tahliye edilince, köylüler değişik Avrupa ülkelerine

³⁶ Bkz. Peter Alford Andrews, Türkiye'de Etnik Gruplar, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1992, s.232

göçmüştür. Dolayısıyla Güneydoğu'da sayıları yok denecek kadar azalan Keldaniler en büyük koloniyi 200 hane ile İstanbul'da teşkil etmektedirler. Türkiye Keldanileri Başpiskoposu Süleyman Öz ise, bu sayının 1995 yılı itibariyle sadece 80 hane olduğunu belirtmiştir.

Körfez Krizi nedeniyle 2 Nisan 1991'den 14 Nisan 1991 tarihine kadar yoğun bir şekilde yaşanan kitlesel göç hareketinde Kuzey Iraklı 460.000 kişi Türkiye'ye sığınmıştı. Bunların çoğunluğu (% 53.8) Hıristiyan (Keldani, Nasturi, Süryani) idi. 20 Ağustos 1991 tarihinde Silopi Hac Konaklama Kampındaki sığınmacıların dağılımı şu şekilde tespit edilmiştir: Keldani, Süryani, Nasturi, Asuri vb. 2838; Kürt 2272; Türkmen 127; Arap 37 ve toplam 5274 kişi³⁷.

Bu bölümde de Keldaniler'in bazı gelenek, görenek ve uygulamalarına değinmeyi düşünüyoruz. Keldaniler buldukları ülkelerin geleneklerine yakın bir hayat tarzı sürmektedirler. Biz burada sadece iki gelenekten-evlenme ve cenaze törenleri-sözetmek istiyoruz. Birkaç nesil öncesine kadar resmî evlenme yaşı erkekler için 14, kızlar için 12 idi. Şehir ve köye göre farklılık gösteren evlenme geleneklerinin içerisinde zorla kız kaçırma da bulunmaktaydı. Anne babalar çocuklarını kendi rızaları olmadan evlendirebilirken, onların seçimlerini de engellemezlerdi. Birçok toplumda görüldüğü üzere Keldaniler arasında da başlık olayı vardır. Kız tarafının aldığı bu başlık parasını bazen babanın yediği, bazen de kilisenin ihtiyaçlarını gidermek üzere oraya verildiği bilinmektedir. Vaftiz edilen çocukların aileleriyle, vaftiz babalarının aileleri kan bağı varmış gibi akraba sayıldıklarından, çocukları da birbirleriyle asla evlenemezler. Düğüne ilk davet edilen ve en önemli misafir sayılan çocuğun vaftiz ana ve babasıdır. Bizans dönemi uygulamalarını andıran ve *Burakha* denen evlilik törenlerinin çok özel bir yönü yoktur. Evlilik törenleri kilisede icra edilir ve ayin esnasında zil çalınır. Papaz eşlere kutsanmış şaraptan içirir ve taç giydirir. Daha sonra şarkılar ve danslar eşliğinde damadın evine gitmek üzere kiliseden çıkılır, evin yakınına gelindiğinde pencerelerden ve damdan gelin ve damadın üzerlerine kuru üzüm, şeker ve para

³⁷ Refet Yinanç (ve 8 kişilik bir kurul), *Iraklı Sığınmacılar ve Türkiye 1988-1991*, Tanmak Yayınları, Ankara, 1992, s. 74 -77

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

saçılır. Çocuklar da bunları kapmak için yarışır. Avlunun kapısından içeri girmeden önce gelin elindeki bir bıçakla kapının üzerine geleneksel haç işaretini yapar³⁸.

Keldaniler'de cenaze törenleriyle ilgili uygulamaları ise şu şekilde özetlemek mümkündür: Ölüm esnasında köy ahalisi ölü evinin üzüntüsünü paylaşmak için toplanırlar. Cenazeye sadece erkekler katılabilirken, kadınlar da ölü evinde cenaze sahiplerini de teşvik ederek ağlaşırlar. Kadınlar Hıristiyanlığın ve bazı Doğu geleneklerinin etkisiyle siyahlara bürünürler, saçlarını kesmezler ve süslenmezler, belirli bir süre evden çıkmazlar ve *ağlatıcı kadınlar* çağırırlar. Erkekler ise, sakallarını kesmezler ve sevinç gösterilerinde bulunmaz ve katılmazlar. Herhangi bir ölüm olayında oraya ilk gelmesi gereken kişiler, ölen kimsenin vaftiz ana ve babasıdır. Ölü kefene sarılmadan önce usullere uygun bir şekilde yıkanır. Defin işleminden sonra herkes ölü evine gidip birşeyler yer, taziyelerini bildirir ve ayrılırlar. İkinci gün yine bir tören yapılır ve ölünün akrabaları kilisenin kapısında fakirlere yiyecek dağıtırlar. Üç gün boyunca insanlar taziye de bulunabilirler. Üçüncü gün, papaz sabah saat dörtte Qurbana (Evharistiya) ayinini icra etmeden önce, yanında ölünün çok yakın bir kadın akrabası da olmak üzere mezarlığa giderler ve ölünün kabrini tütsüler. Bu tıpkı çarmıh olayından sonra kadınların İsa'nın mezarını ziyaret etmelerine benzer; onu sembolize eder. Yaşlı kişiye; *Tanrı size ve ölüme huzur versin ve ölünüzün yüzü Tanrı'nın nuru ile aydınlansın...* diye teselli verilirken, ölünün ruhunu aydınlatmak ve böylece huzura kavuşturmak amacıyla mezarın üzerine mumlar konulur ve aydınlatılır. Eskiden bazı kırsal alanlarda mezarlara yiyecek de bırakılır ve bunun yapıldığı köylerde yiyecek ve lambaların konulabilmesi için, mezarların kenarına küçük hücreler yapılırdı. Fakat bu âdet son yıllarda kaybolmaya yüz tutmuştur³⁹.

³⁸ Bkz. Hanna Şeyho, Keldan el-Karni'l 'İşrîn, et-Tab'atü's-Saniye, Detroit, 1992, s. 12,14; Surma d Bayt Mar Samcun, Kilise Gelenekleri, s. 58-59; Paul Verghese, "East Syrian Worship", A Dictionary of Liturgy and Worship, Ed.By. J.G. Davies, London, 1984, s. 166

³⁹ Surma d Bayt Mar Samcun, Kilise Gelenekleri, s. 60-61; Şeyho, Keldan el-Karni'l 'İşrîn, s. 14-15

Sonuç olarak, sayıları sürekli azalsa da Keldaniler, Irak-Suriye sınırının hemen kuzeyindeki bölgede, Mardin İli, İdil İlçesi'nin köylerinde, Hakkari Beytüşşebap'ta, Siirt Pervari ile Şırnak Merkez ve Uludere İlçesinde görülmektedirler. Ayrıca Midyat merkezi ile Mardin, Diyarbakır ve İstanbul'da küçük topluluklar halinde yaşamaktadırlar⁴⁰. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi, sadece Keldani ve Hıristiyanlara özgü olmayan yoğun bir göç olayı yaşanmaktadır. Bununla beraber göçün Hıristiyanlar açısından farklı sonuçları görülmekte, dış ülkelere herhangi bir yolla sığınmacı olarak giden bu insanların iki kimliği dikkat çekmektedir: *Birincisi göçmen, ikincisi ise, Hıristiyan kimlikleri*. Kanaatimize göre, bu ikinci kimlikleri yabancı ülkelere değişik yorumlanmakta, göçmenler de, bazı endişe ve beklentilerle buna zemin hazırlamaktadırlar. Bu olumsuzlukların önüne geçmek için, göç olayını durduracak bazı önlemlerin alınması gerekmektedir. Aksi halde birkaç yıl sonra, Ülkemizin tarihî, kültürel ve dinî zenginliklerinden olan Keldani vatandaşlarımız tamamen yok olmayla yüzyüze kalabilirler. Bu ise, ülkemiz açısından prestij kaybına neden olabilir.

KAYNAKÇA

- ADIVAR, Adnan, **Tarih Boyunca İlim Ve Din**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987
- AHMET ÖMER MUHTAR, **el-Mu'cemü'l-Arabiyyi'l-Esasi**, Larousse, Tunus, 1988
- AINSWORTH, William Francis, F.G.S., F.R.G.S., **Travels and Researches in Asia Minor, Mesopotamia, Chaldea and Armenia, II**, London, 1842
- ALBAYRAK, Kadir, **Keldaniler ve Nasturiler**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997
- ALİ REŞAD, **Tarih-i Kadîm**, İstanbul, 1331
- ANDREWS, Peter Alford, **Türkiye'de Etnik Gruplar**, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1992
- ATIYA, Aziz S., **A History of Eastern Christianity**, London, 1968

⁴⁰ Hâle Soysü, Kavimler Kapısı I, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1992, s. 63 -64

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

- AYDIN, Mehmet, **Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları**, Konya, 1989
- BIANCHI, Ugo, **The History of Religions**, Leiden, 1975
- BRADY, T.A., "*Chaldeans*", **New Catholic Encyclopedia**, III, Washington, 1967
- CUINET, Vital, **La Turquie D'Asie**, II, Paris, 1891
- DUBOIS, P, **Pierre Dubois'in Anı ve Görüşleri**, Türkçe'ye Aktaran, Niyazi Öktem, Uygarlık Yayınları, İstanbul, 1989
- EBUNA, Elbir, "*el-Kenisetü'l-Keldaniyye*", **Tarihü'l-Kenise**, II, **el-Kenaisü's-Sarkıyyeti'l-Katolikiyye**, Darü'l-Meşrik, Beyrut, 1997
- EUW, Von, C.K., "*Chaldean Rite, Liturgy of*", **New Catholic Encyclopedia**, III, Washington, 1967
- FARABÎ, **Tahsilü's-Sa'âde**, çev. Hüseyin Atay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1974
- FRAZEE, A. Charles, **Catholics and Sultans**, London, 1983
- GRANT, Asahel, **Nasturiler Ya da Kayıp Boylar**, çev. Meral Barış, Nsibin Yayınevi, İsveç, 1994
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998
- İBN HALDUN, **Mukaddime**, III, çev. Zakir Kadirî Ugan, M.E.B.Y., İstanbul, 1989
- İBN MANZUR, **Lisanü'l-Arab**, III, Beyrut, 1994
- İBN NEDİM, **el-Fihrist**, Daru'l- Ma'rife, Lübnan, 1978
- JANIN, R., A.A., **Les Eglises Orientales et Les Rites Muasıra fi'l-Ürdün ve Filistin**, Amman, 1993
- el-KELDANİ, Matran Evgin Menna, **Delîlü'r- Râğibîn fi Luğati'l- Aramîyyin**, (Yer ve Tarih yok)
- KİTAB-I MUKADDES
- MALONEY, G.A., "*Eastern Churches*", **New Catholic Encyclopedia**, V, Washington, 1967
- MONTGOMERY, A. James, **Arabia and the Bible**, Philadelphia, 1934
- Orientaux**, Paris, 1955 KELDANİ, Hanna Sa'id, **el-Mesihıyyetü'l-NIKITINE**, Basilie, "*Kildaniler*", **Nsibin Dergisi**, 48/2, Haziran, İsveç, 1992

- OPPENHEIM, A.C., "*Chaldea*", **The Interpreter's Dictionary of the Bible, IV**, New York, 1956
- ÖKTEM, Niyazi, **Diyalog Yazıları- Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2001
- PR., J.D., "*Chaldaea*", **Encyclopedia Britannica, V**, A New Survey of Universal Knowledge, Great Britain, 1953
- R., An., "*Chaldea, Chaldeans*", **Encyclopedia Judaica, V**, Jerusalem, (Tarihsiz)
- RABBAN, R., "*Chaldean Rite*", **New Catholic Encyclopedia, III**, Washington, 1967
- SOYSÜ, Hâle, **Kavimler Kapısı, I**, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1992
- SURMA d BAYT MAR SAMCUN, **Kilisesi Gelenekleri**, çev. Meral Barış, Nsibin Yayınevi, İsveç, 1993
- SWINTON, William, **Outlines of The World's History**, New York, 1874
- ŞEYHO, Hanna, **Keldan el- Karni'l 'İşrîn**, et-Tab'atü's-Saniye, Detroit, 1992
- McCURRY, Don M, (Ed.), **et-Tensir, (The Gospel and Islam)**, A 1978 Compendium, Marc, California, ?
- TISSERANT, Eugene, **Hulâsatün Tarîhiyyetün li'l- Kenîseti'l Keldaniyye**, Fransızca'dan Arapça'ya çev. Süleyman Saiğ, Musul, 1939
- UBUCINI, F.H.A., **1855'de Türkiye, I**, çev. Ayda Düz, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1977
- VERGHESE, Paul, "*East Syrian Worship*", **A Dictionary of Liturgy and Worship**, Ed.By, J.G., Davies, London, 1984
- WHEATON, J.B., "*Chaldeans in the Bible*", **New Catholic Encyclopedia, III**, Washington, 1967
- WIGRAM, W.A., **The Assyrians and Their Neighbours**, London, 1929
- YETİM, Mişel, **Tarihü'l-Kenîseti'ş-Şarkıyye**, Halep, 1957
- YİNANÇ, Refet, (ve sekiz kişilik bir kurul), **Iraklı Sığınmacılar ve Türkiye (1988-1991)**, Tanmak Yayınları, Ankara, 1992

Geçmişte ve Günümüzde Keldani Kilisesi

İSİMSİZ YAYINLAR

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ, İrade Adliye ve Mezahip, No: 1,3,13,
İstanbul

1927-1990 Genel Nüfus Sayımlarında Kullanılan Soru Kâğıtları, T.C.
Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Ankara, (Tarihsiz) *el-Keldaniyyûn ve Aslu
İsmuhum ve Ma'nâhu ve İhtilafu'r-Rivâyâti fih*", *Lugatü'l-Arab*, Sa.2, Nisan 1911
SEÇMELER, Nsibin Yayınevi, I, İsveç, 1990

**Çeşitli Meslek Gruplarında
Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük
Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**

*Yrd. Doç. Dr. Hasan Kayıklık**

Din, bireyin günlük yaşamında, çeşitli şekillerde ve/veya derecelerde yer alır. Bireyin yaşamında yer alan bu din, onun dinsel yaşayış biçimini oluşturur. Bireyin diğer donanımlarıyla etkileşim halinde olan dinsel yaşayış biçimi, onun yaşamında etkili bir güç olarak bulunur ve kişinin duyuş, düşünüş ve davranışlarına yansır.

Bireyin dinsel yaşayışı, çoğu zaman onun farklı özellikleri ile ilişkilendirilir. Onun dinsel yaşayışı ile ilişkilendirilen tutumlardan biri de hoşgörü ve hoşgörüsüzlüktür. Bu konu ile ilgili olarak çok sayıda tartışma ve araştırma yapılmıştır¹. Hoşgörü, başkalarının düşünce ve inançlarını özgürce dile getirme ve onlara göre yaşamalarına izin verme², “inanışların, fikirlerin ve uygulamaların konuşulmasında, tartışılmasında ikna yönteminden ayrılmamak veya en azından ayrılmamaya çalışmak”³ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlara göre, hoşgörü düşünce ve inanç özgürlüğünü, düşünce ve inançlara göre yaşama özgürlüğünü, inanç, düşünce ve uygulamalarla ilgili tartışmalarda zihinsel süreçlerin kullanılmasının zorunluluğunu taşımaktadır. Hoşgörünün zıttı olan hoşgörüsüzlükte ise düşünce ve inanç özgürlüğüne yer olmadığı gibi bunların tartışılması sürecinde zihinsel süreçler bir kenara bırakılarak zaman zaman insan yaşamını zora sokan davranışlarla yüz yüze gelinebilmektedir. Arslan’a göre bu durum bazen bireyin

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Bk. C. D. Batson, P. Schoenrade, W. L. Wentis; **Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective**, s. 294-296; K. I. Pargament, (1991), *The Limits of Fit: Examining the Implications of Person Environment Congruence within Different Religious Settings*, s. 389-399.

² B. Akarsu, (1994), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s. 96; Arslan, A., (1995), *İslam Demokrasi Türkiye*, s. 17.

³ M, S. Aydın, (1999), **İçerik Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik**, s.171.

Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

sahip olduğu düşünce ve inancın güçlülüğü ile izah edilirken zaman zaman da onların güçsüzlüğü ile açıklanmıştır⁴. Walzer'e göre hoşgörü, hayatın teminatıdır. Diğer taraftan hoşgörüsüzlük ve baskı ise beraberinde ölümü getirir⁵.

Problem

Din psikolojisi alanında, dindarlığın çeşitli değişkenlerle ilişkisi ile ilgili araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmanın problemi ise, dinsel eğilim ile hoşgörüsüzlük arasındaki ilişkidir. Bunun yanında hoşgörüsüzlük ile meslek, yaş ve öğrenim düzeyi arasındaki ilişki de bu araştırmanın problemini oluşturmaktadır.

Amaç

Böyle bir araştırma yapmanın amacı ise, hoşgörünün ve dinin buna bağlı olarak dinsel yaşayışın çokça tartışıldığı şu günlerde, hoşgörüsüzlük ile dinsel yaşayış arasında bir ilişki olup olmadığına, eğer varsa nasıl bir ilişki olduğuna açıklık getirmektir. Bunun dışında, hoşgörüsüzlüğün yaş, öğrenim düzeyi, ait olunan meslek gibi değişkenlerle olan ilişkisini belirlemeye çalışmak araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır.

Önem

Araştırmanın dinsel yaşayış ile hoşgörüsüzlük arasındaki ilişkinin niteliği konusunda elde edeceği sonuçlar, Türkiye'de Din Psikolojisi alanında bu konuda görülen boşluğa bir giriş olacaktır. Bireysel ve toplumsal hayatı yakından ilgilendiren dinsel yaşayış ve hoşgörüsüzlük, bilimsel bir yöntemle ele alınıp işlendiği için nesnel verilerle konuyu değerlendirme ortamı hazırlayacaktır.

Yöntem

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, Adana ilinde çalışan öğretmen, imam-hatip, doktor, mühendis ve yardımcı sağlık personelidir. Araştırmanın örnekleme ise, Meryem-Abdurrahim Gizer İlköğretim Okulu ve Yavuzlar İlköğretim Okulu öğretmenleri, Adana Devlet Hastanesi, Göğüs Hastalıkları Hastanesi, Universal Hospital ve Yurt

⁴ A. Arslan, (1995), **İslam Demokrasi Türkiye**, s. 17.

⁵ M. Walzer, (1998), **Hoşgörü Üzerine**, s. 10.

Sağlık Ocağı pratisyen veya uzman doktorları ve yardımcı sağlık personeli, Devlet Su İşleri Adana Bölge Müdürlüğü mühendisleri, Yüreğir ve Seyhan ilçe merkezi imam-hatiplerinden tesadüf yöntemiyle seçilmiş 366 kişiden oluşmaktadır.

Örneklemin belirlenmesinde değişik yöntemler izlenmiştir. Okulların belirlenmesinde, her ilçeden bir okul şans esasına dayanılarak seçilmiştir. Bu okullardaki öğretmenlere ulaşılabildiği kadarıyla anket uygulanmış herhangi bir seçme işine girilmemiştir. Anket uygulanacak doktor ve yardımcı sağlık personelinin seçiminde, sağlık ocağı, resmi hastane ve özel hastanenin çeşitli yönlerden farklılık gösterebileceği düşünülmüş ve bundan dolayı sağlık ocağı, özel hastane ve resmi hastane tabakalaması yapılmış ve bu tabakalardan bir sağlık ocağı, iki resmî hastane ve bir özel hastane sistematik yolla belirlenmiştir. İmam-hatiplerin sayısı az olduğundan her iki ilçede görev yapan imam-hatiplerin tamamına ulaşılmaya çalışılmıştır. Mühendislerin seçiminde ise, hemen her alandan mühendisin bir arada bulunabileceği alan düşünülmüş ve bunun için en uygun yerin DSİ Adana Bölge Müdürlüğü olacağı kararına varılarak söz konusu kurum çalışanları denek olarak kabul edilmiştir.

Araştırmamıza katılan deneklerin %28.7'si (s:105) kadın, %71.3'ü (s:261) erkekler oluşturmaktadır. Deneklerin %83.1'i (s:304) evli, %16.9'u (s:62) bekârlardan meydana gelmektedir. Deneklerin %16.7'si (s:61) lise, %83.3'ü yükseköğretim görmüştür.

Araştırmaya katılan öğretmen, imam-hatip, doktor, mühendis ve yardımcı sağlık personelinin dağılımı ise şöyledir:

**Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük
Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Deneklerin Mesleklere Göre Dağılımları

Meslek Grupları	Frekans	Yüzde
Öğretmen	101	27.6
İmam-Hatip	97	26.5
Doktor	52	14.2
Mühendis	68	18.6
Yardımcı Sağlık Personeli	48	13.1
Toplam	366	100.0

Bu tabloya göre araştırmaya katılan deneklerin %27.6'sı (s:101) öğretmen, %26.5'i (s:97) imam-hatip, %14.2'si (52) doktor, %18.6'sı (s:68) mühendis ve %13.1'i (s:48) yardımcı sağlık personelinde meydana gelmektedir.

Yaş dağılımı (ranj) 18-57 olan deneklerin yaş ortalaması ise 37.75, standart sapması 8.29'dur.

Araçlar

Araştırmada, biri Allport ve Ross'un "*Dinsel Eğilim Ölçeği*", diğeri Martin ve Wastie'nin "*Belirsizliğe Karşı Hoşgörüsüzlük Ölçeği*" olmak üzere iki ölçek kullanılmıştır. Dinsel Eğilim Ölçeği, Allport ve Ross tarafından geliştirilmiş⁶ ve Batıda çok sayıda araştırmada kullanılmıştır. Bu ölçeğin Türk kültürüne uyarlama çalışması Kayıklık tarafından yapılmıştır⁷. Orijinalinde yirmi maddeden oluşan ölçek, yapılan faktör analizi sonucu on maddeye düşürülmüş, bunun sonucu olarak faktör yük değeri bütün maddeler için .35'in üstüne çıkmıştır. Ölçeğin güvenilirliği için yapılan madde analizi sonucunda ise, madde toplam korelasyonlarının .26 ile .59 arasında değiştiği ve alfa katsayısının .78 olduğu görülmüştür.

⁶ G.W. Allport, (1968), *The Person in Psychology*, ss. 237-268.

⁷ H. Kayıklık, (2000), *Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme*, ss. 61-64.

Martin ve Wastie'nin Belirsizliğe Karşı Hoşgörüsüzlük Ölçeği ise, Güldü tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve kullanılmıştır⁸. Aynı çeviri bu araştırma için yapılan ön uygulama sonucunda, faktör analizine tabi tutulmuş ve faktör yük değerleri düşük olan iki madde ölçekten çıkarılmıştır. Sonuçta altı maddeden oluşan ölçeğin tek faktörlü olduğu ve varyansın %40'ını açıkladığı görülmüş, alfa katsayısı .74 olarak bulunmuştur.

Kişisel Bilgi formu, Dinsel Eğilim Ölçeği ve Belirsizliğe Karşı Hoşgörüsüzlük Ölçeğinden oluşan anket formu, deneklere imkanlar ölçüsünde yüzyüze uygulanmış, sadece imam-hatiplere toplantı öncesi grup olarak uygulanmıştır.

Bulgular

Dinsel eğilim ile hoşgörüsüzlük arasında negatif bir ilişki olduğu ($r=-0.32$) ve bu ilişkinin anlamlı olduğu ($p<.05$) görülmüştür. Bu sonuç şu anlama gelmektedir: Bireyin hoşgörüsüzlük puanı yükseldikçe dinsel eğilim puanı⁹ düşmekte; hoşgörüsüzlük puanı düştükçe dinsel eğilim puanı yükselmektedir. Sonuç olarak dinsel eğilim bakımından içedönük bireyler, dışadönük bireylere göre daha hoşgörüsüz; bir başka ifadeyle, dinsel eğilim bakımından dışadönük bireyler, içedönüklerden daha hoşgörülüdürler. Araştırmaya katılan denekler, aldıkları ortalama dinsel eğilim puanlarına göre içedönük dindarlar ve dışadönük dindarlar diye iki gruba ayrıldığında, içedönük dindarların ortalama hoşgörüsüzlük puanlarının (20.01), dışadönük dindarların ortalama hoşgörüsüzlük puanlarından (16.10) daha yüksek olması ve bunun istatistiksel anlamda farklılaşması ($p<.05$), içedönük dindarların dışadönük dindarlardan daha hoşgörüsüz olduğu anlamına gelir.

⁸ Ö. Güldü, (1998), *Aşırı Uçlarda Siyasal Tutumlara Sahip Üniversite Öğrencilerinin Bazı Psikolojik Değişkenler Açısından Karşılaştırılması*, ss. 62-64.

⁹ Bu çalışmada, dinsel eğilim ölçeğinden düşük puan alan denekler, içedönük dindarlar olarak adlandırılırken; dinsel eğilim ölçeğinden yüksek puan alanlar, dışadönük dindarlar olarak adlandırılmaktadır. Allport tarafından yapılan bu sınıflamaya göre, din dışadönük dinsel eğilim gösterenlere göre bir araç, içedönük dinsel eğilim gösterenlere göre ise amaçtır. Allport'un ifadesiyle "dışadönük dindarlar dini kullanır, içedönük dindarlar dini yaşar" G. W. Allport, (1968), ss. 242-243.

Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

Araştırmadan elde edilen verilere göre, yaş ile hoşgörüsüzlük arasında pozitif bir ilişki vardır ($r=.17$; $p<.05$). Yaş yükseldikçe hoşgörüsüzlük artmakta; yaş düştükçe hoşgörüsüzlük düşmektedir.

Hoşgörüsüzlüğün mesleklere göre farklılaşıp farklılaşmadığını test etmek için ANOVA uygulanmış ve meslek grupları arasında farklılaşma görülmüş ve bu farklılaşmanın anlamlı olduğu ($p<.05$) belirlenmiştir. Nitekim meslek gruplarının aldıkları ortalama hoşgörüsüzlük puanları, öğretmen 17.98; imam-hatip 21.62; doktor 17.40; mühendis 17.58 ve yardımcı sağlık personeli 19.29 şeklinde dağılmaktadır. Bu sonuca göre, hoşgörüsüzlük ölçeğinden en yüksek puanı alan imam-hatipler, öğretme, doktor ve mühendislerden farklılaşmakta diğer bir ifade ile daha hoşgörüsüz bir özellik göstermektedir.

Bunların yanında erkeklerin (19.35), kadınlardan (17.99) daha hoşgörüsüz olduğu ($p<.05$); evlilerle (19.19) bekarların (17.81) hoşgörüsüzlük bakımından farklılaşmadığı ($p>.05$) ve lise mezunlarının (20.81) yüksekokul mezunlarından (18.59) daha hoşgörüsüz olduğu ($p<.05$) tespit edilmiştir.

Tartışma

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre, içedönük dinsel eğilim gösteren denekler, dışadönük dinsel eğilim gösteren deneklere göre daha hoşgörüsüz bir tutum içindedirler. Bu durum, bireyin bağlı olduğu dinsel inancın güçlü veya zayıf olmasıyla ilişkilendirilebilir. İnancı güçlü insanlar, kendi inanç ve düşüncelerinin dışında doğru tanımadıklarından ve her şeyi kendi inançlarının gereklerine göre değerlendirdiklerinden inançlarının ölçüsüne uymayan durumlara karşı daha sert bir tutum içine girebilirler. Bu durum, onların bağlı olduğu dinsel normları tartışmasız kabul etmelerinden kaynaklanabilir. Diğer taraftan içedönük dindar birey, dinsel inançlarının güçlülüğünün farkında değil ve onların her an bir tehlikeyle karşı karşıya olduğunu düşünüyorsa, kendi değerlerine uymayan duygu, düşünce ve davranışlara çok sert tepki gösterebilir. Dışadönük bireylerde ise, din, bir amaç olmaktan daha çok bir araç olduğundan dolayı, birtakım düşünceler kendi inançlarına uymasa bile herhangi bir kaygıya gerek olmayabilir.

Yaş ile hoşgörüsüzlük arasındaki pozitif ilişki ise, gelişim psikolojisinin genel verileriyle açıklanabilir. Yaş ilerledikçe düşüncenin sabitleşmesi ve esnekliğini kaybetmesi, bireyin kendi düşünce sınırları içine yerleştiremediği anlayışlara daha sert tavır takınmasına neden olabilir bu durum da bireyin hoşgörüsünü azaltır¹⁰. Diğer taraftan, aynı insanların hoşgörüsüzlük puanlarının yüksek olmasının, onların yaşlarıyla mı yoksa yetişme biçimleriyle mi ilgili olduğu da tartışılabilir. Burada deneklerin yaşlarıyla hoşgörüsüzlük puanları arasında ilişki kurulurken, aynı bireylerin daha aşağı yaşlarda aynı tepkiyi mi, yoksa farklı bir tepki mi göstereceği sorusu akla gelebilir. Bu soruya cevap verebilmek boylamsal (longitudinal) araştırmaları gerektirir. Eldeki mevcut araştırma ise, kesitsel bir çalışma olduğundan böyle bir soruya cevap vermesi imkansızdır.

Araştırmada üzerinde durulan konulardan biri mesleklere göre hoşgörüsüzlük düzeyinin farklılaşıp farklılaşmadığıdır. Beş meslek grubu içinde, imam-hatipler en yüksek hoşgörüsüzlük puanını (21.62) almak suretiyle öğretmen (17.98), mühendis (17.58) ve doktorlardan (17.40) farklı bir tutum ortaya koymuşlardır ($p < .05$). Buna göre söz konusu meslek mensupları içerisinde en hoşgörüsüz olanlar imam-hatipler olarak ortaya çıkmaktadır. İmam-hatiplerin hoşgörüsüzlük puanlarının yüksek olması ise, dinin cezai yönlerini ön plana çıkarırken esnek ve bağışlayıcı yönlerini göz ardı ettikleri düşüncesini çağrıştırmalıdır. Nitekim dini bu şekilde tek yönlü anlamak ve yaşamak, bireyi kendisi gibi olmayan ve kendisiyle paralel düşünmeyenlere karşı, kırıncı ve hoşgörüsüz bir hale getirebilir. Buna ek olarak, Walzer'e göre, eğer birey, inandığı dinin kurallarını kendi sınırlarının dışına taşır ve diğer insanların yaşayış biçimlerini bu kurallara göre denetlemeye çalışırsa, hoşgörüsüzlük kendiliğinden ortaya çıkar¹¹. Diğer taraftan hoşgörüsüzlük, insanın kendine güven yetersizliği, konu din ve dindarlık olduğunda ise, bireyin inancının zayıflığı ile ilişkilendirilebilir. Kendine güvenen ve güçlü bir inanca sahip olan birey, kendini ve inancını herhangi bir tehlikeye yakın görmediğinden dolayı düşünsel açıdan çok rahat ve hoşgörülü olabilir. Ama

¹⁰ Bakınız, B. Onur, (2000), *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, s. 194.

¹¹ M. Walzer, (1998), *Hoşgörü Üzerine*, s. 86.

Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

kendisini ve sahip olduğu inançları tehlikede gören birey ise, daha hoşgörüsüz ve daha saldırgan olabilir. Aydın, hoşgörüsüzlüğün kaynağını, tarihsel olanla Kur'an'sal olanın birbirinden ayıramamasında arar. Ona göre dindar aydın tarihsel anlam, yorum ve uygulamaların etkisinden kurtulup, Kur'an-ı okumaya ve anlamaya başlarsa hoşgörüsüzlüğün üstesinden gelecektir.¹² Aydın'ın bu tezine göre, imam-hatiplerin Kur'an'ın kedisinden daha çok tarihsel anlam ve yorumlara bağlı kaldıkları sonucuna ulaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, imam-hatipler, inandıkları dinin kitabı olan Kur'an'ın anlamından daha çok tarihsel yorum ve anlamlarla ilgilenmekte ve bu durum onların hoşgörüsüzlük düzeyini yükseltmektedir denebilir. Nitekim, Öktem hoşgörüsüzlüğün kaynağının dinde değil onun anlaşılmasında ve uygulanmasında olduğunu ifade eder. Ona göre “dinler, öz itibariyle hoşgörüden yanadırlar”¹³. Bayle, hoşgörüsüzlüğün kaynağını “düşüncemden asla vazgeçmem” anlayışında arar. Birey bir olgunun gerçekliğine bir kez inandıktan sonra, ondan vazgeçmesi çok zorlaşır. Ona göre salt gerçek kendi düşünceleridir. Eğer bu anlayış dinsel alanda ortaya çıkarsa, bireyin kendisi gibi düşünmeyen, inanmayan ve yaşamayanlar, günahkardır ve cezalandırılması gerekir.¹⁴ Bu düşünceler, imam-hatiplerin diğer meslek gruplarına göre belirsizlik karşısında daha hoşgörüsüz bir tutum sergilemeleri ile ilişkilendirildiğinde, onların dinin asıl kaynaklarına yeterince nüfuz edemedikleri düşüncesini akla getirebilir. Çünkü sosyal bilimciler, dinlerin öz itibariyle hoşgörüsüzlüğe yer vermediklerini ama din mensuplarının dini algılayış biçimlerinin hoşgörüsüzlüğü doğurduğunu ileri sürmektedirler.

Kadınların erkeklerden daha hoşgörülü olması, onların erkeklerden daha sevecen, merhametli ve ince duygulu olmalarıyla açıklanabilir. Bunun yanında Türk toplumunda, erkeğin kendini otorite olarak görmesi de onun hoşgörüsüzlüğünün bir nedeni olabilir. Nitekim kendini otorite gören erkek, daha katı ve daha acımasız

¹² M. S. Aydın, (1999), **İçe Kritik Bakış: Din-Felsefe-Laiklik**, s. 178; Öktem'e göre de asıl kaynaklarına bakıldığında İslam dini hoşgörüden yanadır. Onun mensuplarının hoşgörüsüzlüğü, dine bakış açıları ve verdikleri anlamlarla ilgilidir. N. Öktem, **Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü: Diyalog Yazıları**, s. 67.

¹³ N. Öktem, (2001). **Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü: Diyalog Yazıları**, s. 43.

¹⁴ N. Öktem, (2001). **Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü: Diyalog Yazıları**, s. 208.

davranabilir ve bu durum, beraberinde hoşgörüsüzlüğü getirebilir. Evlilerle bekarların hoşgörüsüzlük puanlarının farklı olmasına rağmen bu farkın anlamlılık düzeyine ulaşmaması, araştırmaya katılan deneklerin arasında az sayıda bekar denek bulunmasından kaynaklanabilir. Lise mezunlarının yüksekokul mezunlarından daha hoşgörüsüz olması, eğitimin hoşgörü getirdiği anlamında yorumlanabilir. Bir başka deyişle “ne kadar eğitim, o kadar hoşgörü” denebilir.

Sonuç olarak, bu araştırmanın bulgularına göre, içedönük dinsel eğilim gösterenlerin, dışadönük dinsel eğilim gösterenlere göre; yaşı büyük olanların, yaşı küçük olanlara göre; imam-hatiplerin, diğer meslek gruplarına (öğretmen, doktor ve mühendisler) göre; erkeklerin, kadınlara göre ve eğitim süresi kısa olanların, eğitim sırası uzun olanlara göre belirsizlik karşısında daha hoşgörüsüz olduğu görülmüştür. Ancak burada, bu tür araştırmaların sayısının çoğalmasıyla daha sağlıklı kararlara varılabileceğinin zihinlerden uzak tutulmaması gerektiği de unutulmamalıdır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., (1994), **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Allport, G. W., (1968), **The Person in Psychology**, Boston: Beacon Press.
- Arslan, A., (1995), **İslam, Demokrasi, Türkiye**, Ankara.
- Aydın, M., (1999), **İçe Kritik Bir Bakış: Din-Felsefe-Laiklik**, İstanbul: İyi Adam Yayınları.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., Wentis, W. L.; (1993) **Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective**, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Güldü, Ö., (1998), **Aşırı Uçlarda Siyasal Tutumlara Sahip Üniversite Öğrencilerinin Bazı Psikolojik Değişkenler Açısından Karşılaştırılması**, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

**Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim İle Hoşgörüsüzlük
Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**

- Kayıklık, H., (2000), **Dini Yaşayış Biçimleri: Psikolojik Temelleri Açısından Bir Değerlendirme**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi).
- Onur, B., (2000), **Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm**, Ankara: İmge Kitabevi.
- Öktem, N., (2001). **Dinlerarası Diyalog ve Hoşgörü: Diyalog Yazıları**, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Pargement, K. I., (1991), "The Limits of Fit: Examining the Implications of Person Environment Congruence within Different Religious Settings", in **Psychology of Religion: Personalities, Problems, Possibilities**, (ed. H. N. Malony), U.S.A.: Baker Book House.
- Walzer, M., (1998), **Hoşgörü Üzerine**, (Çeviren Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

*Yrd. Doç. Dr. Hasan Kayıklık**

İnanan birey, inancını zihinsel düzeyde bırakmaz ve inandığı varlık ile yakın ilişkiler geliştirir. İnanan ile inanılan arasındaki bu ilişkilerden biri de duadır¹. Dua ilişkisi İslamî temelde kompoze edildiğinde *mü'min* ve *Allah* olmak üzere iki ana öge ön plana çıkmaktadır. Allah ile insan arasındaki bu ilişki, İslamın ana kaynağı Kur'an'da çok sık bir şekilde göze çarpmaktadır. Bu durumu görmek için Kur'an-a şöyle bir göz atmak yeterlidir. Nitekim Kur'an'ın, dua ile başlayıp yine dua ile sona ermesi İslamın duaya verdiği değeri göstermektedir. Kur'an'ın ilk suresinde, insan Rabbine hamdden sonra *ancak O'na kulluk edeceğini ve O'ndan yardım dileyeceğini* bildirir ve *doğru yolu bulma ve sapıklığa düşmeme* konusunda O'ndan yardım talep eder². Yine Kur'an'ın son suresinde insan her türlü kötülükten Allah'a sığındığını ifade eder³. Bunlar gösteriyor ki dua İslamî yaşayışta önemli bir yere sahiptir.

Aynı zamanda Kur'an'a göre insanın varoluş amaçlarından birinin dua olduğu "*Duanız olmadıktan sonra Rabbim sizi ne yapsın*"⁴? diye ifade edilmektedir. Ayrıca Kur'an'da Allah "*Bana dua edin duanızı kabul edeyim*"⁵ buyurmaktadır. Bir başka ayette ise "*O'ndan başka Tanrı yoktur. Dini yalnız kendisine halis kılarak O'na yalvarım*"⁶ buyurmaktadır. Yine "*Rabbimize yalvararak ve gizlice dua edin*"⁷ ve "*Korkarak ve umarak O'na dua edin*"⁸ demektedir. Kur'an'da bu tür ayetlerin

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Izutsu, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi ontolojik, haberleşme, Rab-kul ve ahlakî olmak üzere dört bölümde inceler. Geniş bilgi için Bk. Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 70-71.

² Bk. K. 1,1.

³ Bk. K. 114,1-6.

⁴ K. 25,77.

⁵ K. 40,60.

⁶ K. 40,65.

⁷ K. 7,55.

⁸ K. 7,56.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

örneklerini çok sayıda bulmak mümkündür⁹. Bütün bu ayetler, Kur'an'ın dua hakkındaki görüşlerine ilişkin bir fikir vermektedir ki o da duasız dinsel yaşayışın olamayacağıdır.

İslamı pratik hayata uygulayan Hz. Peygamberin hadislerinde de dua üzerinde ısrarla durulmakta ve duanın dinsel yaşayıştaki yeri vurgulanmaktadır. O bir hadiste "*Dua ibadetin özüdür*"¹⁰ buyurarak duanın ibadetin esası olduğunu ifade ederken bir başka hadiste ise "*Dua ibadettir*"¹¹ diyerek duayı ibadetle özdeşleştirir. Hz. Muhammed bir başka hadisinde ise "*Allah için duadan daha üstün bir şey yoktur*"¹² diyerek dua eden mü'min ile Allah'ı yakınlaştırır.

Kur'an ve hadislerden verilen bu örnekler, İslam dininde duanın yerini tespit etmek açısından bir fikir verebilir¹³. Ayetlerden anlaşıldığı üzere Allah ısrarla insanın dua etmesini isterken, Hz. Peygamber de hadislerle duanın anlam ve önemini ve dindeki yerini belirtmektedir.

Bu arada İslamî yaşayışta duanın tezahürü üzerinde de durulması gerekebilir. İnanan insan açısından değerlendirildiğinde, İslam dini öncelikle iman ve amel üzerine kurulmaktadır¹⁴. İman, inanan bireyi, tabiatüstü güce bağlayıp onu her konuda yüceltmeye götürürken; amel, bağlanılan *aşkın varlığın* koyduğu kurallara göre yaşamayı gerektirir. Dua ise, imana bağlı olarak amel çerçevesinde ele alınıp iki bölümde değerlendirilebilir.

a) Dinin yapılmasını özellikle istediği ve belirli kurallara bağlanan dualar,

b) Mü'minin içinden gelen ve belirli kurallara bağlı olmayan, çevrede ortaya çıkan durumlar ve şartlarla ilgili dualar.

⁹ Kur'an'da 200 kadar âyet doğrudan doğruya dua ile ilgilidir. Çağrıcı, "Literatür (Dua)", s. 536. Ayrıca namaz, tövbe, şükür, hamd gibi konulardaki âyetleri de dua olarak kabul edince Kur'an'ın konuya verdiği önem daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

¹⁰ Tirmizî, **Sünen**, Kitabu'd-De'avât 49, V, s. 425, No:3371.

¹¹ Tirmizi, **Sünen**, Kitabu'd-De'avât 49, V, s. 426, No:3372.

¹² Tirmizi, **Sünen**, Kitabu'd-De'avât 49, V, s. 425, No:3370.

¹³ İslamda dua için Bk. Tunç, "Zikir ve Dua", s. 37-42.

¹⁴ O. Pazarlı, **Din Psikolojisi**, s. 69

Dinin bünyesinde yer alan ve belirli kurallara bağlı olarak yapılan dua, bir ibadet türü olan “*namaz*”dır. Ancak bunun ne derece dua olduğuna gelince, namaz mü'minin istediği zaman yapılan bir dua çeşidi değildir¹⁵. O dinin talebine göre belirlenmiş ve yapılması gereken bir ibadettir. Nitekim İslam dini namazın ne zaman, nerede ve nasıl kılınacağını bildirmiş diğer bir ifadeyle bunları belirlemiştir. Meselâ Kur'an'da aynen "*Gündüzün iki tarafında (sabah, akşam) ve gecenin (gündüze) yakın saatlerinde namaz kıl*"¹⁶ denilmektedir. Bir başka ayette ise "*Güneşin (ufukta aşağı) kaymasından gecenin kararmasına (yatsı vaktine) kadar namaz kıl ve sabahın Kur'an'ın(ı, uzunca Kur'an okunan sabah namazını) da (unutma)*"¹⁷ buyurulmaktadır. Ancak burada namaz, serbest yapılan dualardan sözleri ve fiilleriyle farklı olmakla beraber¹⁸, namaz kılan insanın yaptığı işin gerekliliğine gönülden inanmış ve bilinçli olarak yapıyor olması, namazı dua olarak değerlendirmemiz için yeterli bir sebep olarak görülebilir. Çünkü namaz serbest duada olan birçok özelliği içermektedir. Allah'ın büyüklüğü, O'nun yüceltilmesi, insanın aczini kabul etmesi, çeşitli taleplerde bulunması gibi haller duada olduğu gibi namazda da mevcuttur. Bundan dolayı namazı bir çeşit dua sayabiliriz¹⁹.

Buna karşılık günlük hayatın beraberinde getirdiği çeşitli şartlar ve durumlar karşısında mü'minin içinden gelen ve belirli kurallara bağlı olmadan, ama inanan bireyin Rabbine yönelip içinden geçenlerle ilgili beklentilerinin dua şeklinde dışa yansımaları da fiili bir gerçektir. Bunların zamanı, mekanı, şekli kesin olarak sınırlanmamıştır²⁰. Bunlar ihtiyaçlar ve isteklerle bireyin yaşayış alanına giren dualardır. Yine bu dualar her zaman, her yerde yapılabilir. Bu cümleden olarak bazen dua etmek insanın içinden gelen bir arzu ve isteğin ifadesi; bazen hayat

¹⁵ Burada farz namazlar kastedilerek bu cümle kullanıldı. Aksine nafil diye adlandırılan ve zamana bağlı olmayan namazlar da vardır.

¹⁶ K. 11,114.

¹⁷ K. 17,78; Namazla ilgili diğer ayetler için Bk. K. 2,238; 20,130; 76,25-26.

¹⁸ Krş. Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, s. 139.

¹⁹ Namaz, bir dua olarak kabul edilmekle beraber üzerinde durulan asıl konuyu zorunlu ve belirli kuralları olmayan serbest duanın oluşturduğunu burada belirtmek gerekir.

²⁰ Krş. H. Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s. 214.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

şartlarının bir sonucudur. Bir ihtiyaç, bir korku, ani bir kaza, çekilmez hale gelen bir dert, sıkışılan ve çaresiz kalınan bir hâl ve benzeri durumlar insanı Rabbine yöneltebilir ve O'na sığınmasına sebep olabilir.

Kur'an'da İnsanı Dua'ya Yönelten Güdüler

Duanın gerçekleşmesinde, Allah ve O'na inancıyla bağlanan, sonuçta her isteğini O'na ileten insanın bulunması zorunludur. Şimdi mü'mini Rabbine içten bağlayan araçlardan biri olan dua konusu Kur'an'a bağlı olarak incelenebilir. Burada üzerinde durulan konu, Kur'an'daki duaların güdüleridir. Diğer bir ifadeyle insanı dua etmeye sevk eden sebeplerin tespitidir. Bu tespiti yapabilmeyen yollarından biri "İnsan niçin dua eder?" sorusuna cevap bulmaktan geçer.

Bilindiği gibi insanın davranışları bir tek nedenle açıklanamaz. Davranışların insandan insana değişen nedenleri vardır²¹. Bireyin davranışlarının değişkenliği düşünüldüğü zaman, güdülerin de çok çeşitli olduğu hemen anlaşılabilir²². Aynı şekilde Kur'an'daki duaların da çeşitli güdülerini olmakla beraber, bu güdüler genel olarak iki grupta değerlendirilebilir. Bunlar,

1) *İhtiyaçlar ve istekler,*

2) *Güçsüzlük ve çaresizlik.*

Şimdi, Kur'an'daki duaların güdülerini bu başlıklar altında ele alınacaktır.

1) İhtiyaçlar ve İstekler

İhtiyaç, "Bir durumu düzeltmek için, kişinin faaliyetlerini organize eden bir güçtür"²³ diye tarif edilebilir. Kişinin içinde bulunan bu güç, zamanla isteğe dönüşür. İstek ise "kişinin şuurlu olarak içinde kararlaştırdığı ve belli bir gayeye

21 Bk. K. Mutlu, "Dindarlık Ölçeği", s. 194; Davranışların nedenleri dışsal ve içsel olmak üzere ikiye ayrılmış ve ihtiyaç, istek, ilgi, libido, duygu, kaygı... içsel nedenler olarak nitelendirilmişlerdir. Bk. F. Baymur, **Genel Psikoloji**, s. 63-71.

22 Bk. R. Yaparel, R., "Günümüz Psikolojisinde Güdü Kavramı ve Gütülenme Kuramları", s. 197.

23 Johnson, **Psychology of Religion**, s. 131; Krş. F. Baymur, **Genel Psikoloji**, s. 65.

ulaşmak üzere gösterdiği ruhî bir faaliyettir²⁴". Tanımdan da anlaşıldığı üzere istekler bilinçli, kararlaştırılmış ve amaçlı davranışlardır. İnsan varlığı itibariyle sürekli olarak ihtiyaç ve istekleriyle karşı karşıyadır. İster maddi olsun, ister manevî olsun bu ihtiyaç ve istekler, karşılanmak isterler. Her ne sebeple olursa olsun ihtiyaç ve istekler karşılığını bulamadığı sürece, bireye baskı yapmaya devam ederler²⁵. Eğer ihtiyaç ve istekler sürekli karşılanmazsa, organizmada bazı ruhsal ve bedensel (psikosomatik) rahatsızlıkların ortaya çıkması kaçınılmaz bir hâl alır²⁶. Çünkü onlar ancak doyurulmakla susturulabilirler.

Kur'an'daki duaların ihtiyaç ve isteklerle olan ilişkisine gelince, Kur'an'da görülen duaların oluşmasında ihtiyaç ve isteklerin önemli etkisinin olduğu söylenebilir. Kur'an'daki duaların ihtiyaç ve isteklerle ilgili olduğunu söylemekle beraber, daha da ileri giderek duaların büyük bir kısmının ihtiyaç ve isteklerden meydana geldiğini söylemenin yanlış olmadığı ileri sürülebilir. Esasen dua ile ilgili bazı ayetlere bakılınca, bunlardaki ihtiyaç ve istekleri rahatlıkla görmek mümkündür.

Kur'an'daki dualarda geçen ihtiyaç ve istekler iki ana grupta ele alınabilir.

a) *Dünya hayatı ile ilgili ihtiyaç ve istekler,*

b) *Ahret hayatı ile ilgili ihtiyaç ve istekler.*

Bunlara girmeden önce bir konuya açıklık getirmek gerekebilir. Dünya ve ahret hayatı ile ilgili duaları birbirlerinden kesin çizgilerle ayırmak bazan oldukça zor olmaktadır. Çoğu zaman bu dünya hayatına ilişkin ihtiyaç ve istekleri içeren dualar, dolaylı olarak ahret hayatını da ilgilendirmektedir. Çünkü mü'minin uhrevî hayatının belirlenmesinde dünya hayatı önemli rol oynamaktadır.

24 K. Yavuz, *Dinî Duygu ve Düşünce*, s. 88; İhtiyaçlarla davranışlar arasındaki ilişki kısaca: İhtiyaç »» dürtü »» güdü »» davranış formülüyle izah edilebilir. Bk. F. Baymur, **Genel Psikoloji**, s. 66-67.

25 D. Cüceloğlu, *engelleyicileri nesnel önleyiciler veya olaylar, sosyal ve yasal önleyiciler, kişiden kaynaklanan önleyiciler, çatışma* üzere dört grupta değerlendirir. D. Cüceloğlu, **İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları**, s. 280.

26 Bk. A. Maslow, **İnsan Olmanın Psikolojisi**, s. 162-163; F. Baymur, **Genel Psikoloji**, s. 85; K. Yavuz, **Dinî Duygu ve Düşünce**, s. 89.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

a) Dünya Hayatı İle İlgili İhtiyaç ve İstekler

Şimdi dünya hayatı ile ilgili ihtiyaç ve istekleri içeren dualara geçilebilir. Bunların başında Fâtiha suresinin son dört âyetinin geldiği söylenebilir: "*(Yâ Rabbi) Ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım dileriz. Bizi doğru yola ilet! Nimet verdiğin kimselerin yoluna, kendilerine gazab edilmiş olanların ve sapmışların yoluna değil*"²⁷! Burada önce insanın Allah'ın kulu olduğu ve görevinin sadece kulluk olduğu, yardımın sadece Allah'tan geldiği, insanın yardımı yalnız Allah'tan istemesi gerektiği, böyle olunca itaatın da O'na ait olduğu belirtilmektedir. İnsan kulluğu seçmiş ve Allah'a bağlanmış, bunu da O'nun buyruklarına itaat ederek yani ibadetiyle göstermeye söz vermiştir. Şu halde mü'min burada Allah'ın büyüklüğünü kabul ediyor ve bu büyüklük ve yücelik karşısında, kendi durumunu bilinçli bir tavır içerisinde kabulleniyor. Öyle ise insan, Allah'ın birliğini ve büyüklüğünü kabul etmekle beraber kendine düşenin de O'na kulluk etmek olduğunu sözlü olarak açıklamış bulunmaktadır²⁸. Kur'an'ın bu teklifini kul hiç değiştirmeden kabul etmekle yetinmemekte, aynı zamanda Allah'a teslim olmaktadır. Teslimiyetini de açık bir şekilde belirtmektedir. Burada kulun söz verişini, belki O'nunla bir tür anlaşması olarak nitelendirmek mümkündür²⁹. Bu ayetlerde kulun durumu belirlenince, o itaatinin ötesinde kendi varlığını emniyet altına alabilmek için nelere ihtiyaç duyuyorsa, onları sıralamaya başlıyor. Nitekim mü'min Allah'ın bildirdiği yoldan ayrılmamak için, Rabbinden yardım talep etmektedir. Yoksa insan, kendi haline kalınca, sahip olduğu güçleri, sapma konusunda insana engel olmayabilir. O yanlış ve kötü yollara düşebilir. Bu duruma engel olmakta, güçsüz kalabilir. Sonra bu hâl insanın kendi zayıflığının bilincinde olabileceğini göstermektedir. İnsan kendinden emin olmadığı ve bu durumdan çekindiği için Rabbine sığınarak O'ndan kendisine yardım etmesini istemekte ve kendini emniyete almayı arzu etmektedir. Vergote'un şu ifadeleri, bu düşünceyi destekler bir özellik göstermektedir: "Konu ne olursa olsun dua, aynı seviyede olmayan nitelikte bir ilişki içinde iletişimdir. Bu

²⁷ K. 1,4-7.

²⁸ Bk. H. Yazır, **Kur'an Dili I**, s. 166.

²⁹ Bk. H. Yazır, **Kur'an Dili I**, s. 108.

iletişimde insan kendini muhtaç ve arzu eden kişi olarak kabul eder... Kendi beşeri durumuna lanet etmemek, faniliğini itiraf etmek, her şeye rağmen hayatın bir anlamı olduğunu kabul etmek ve kendi arzusunu desteklemek, onun iyilik sever, faal ve güçlü olduğunu itiraf ederek ilahi varlığa yönelmek...³⁰ vardır duada.

Kul sadece genel manada Allah'a sığınmakla kalmamakta, her ne ihtiyacı olursa onu da dile getirmektedir. Örneğin üzerinde durulan bu dünyaya yönelik ihtiyaç ve isteklerle ilgili bir başka dua, "*Rabbim! Bu şehri güvenli bir şehir yap, halkından Allah'a ve ahiret gününe inananları çeşitli ürünlerle besle*³¹"! şeklindedir. Hz. İbrahim, eşi Hacer ile bebek olan oğlu İsmail'i, şimdiki Mekke şehrinin kurulduğu yere bırakınca bu duayı yapmıştır³². Bir kadınla küçük bir çocuğu çölde bırakan Hz. İbrahim, onların her türlü tehlikeden korunması ve onlara gerekli besinlerin verilmesi için Allah'a dua etmektedir. Bu duada insanın temel ihtiyaçlarından ikisi üzerinde durulduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi tehlikelerden uzak, güvenli bir ortamda yaşama arzusu, ikincisi ise hayatın devamı için insanı besleyecek ürünlerin istenmesidir.

Yine dünyevî isteklerle ilgili olarak, Kur'an'da Zekeriyya peygamberin bir duasıyla bu dünyaya ait bir isteğinden söz edilmektedir: "*Rabbim! ...Bana katından temiz bir nesil ver! Sen duayı işitensin*³³". Yaşlı bir insan olan ve hiç çocuğu olmayan Hz. Zekeriyya'nın içgüdüsel olarak içinde sürekli bir çocuk sahibi olma arzusu vardır. O sahip olacağı bir çocuk ile neslinin devamını ummaktadır. Bunun için şiddetli bir arayış içerisinde, içten gelen bir duyguyla Rabbinin yardımını istemektedir. Zira o, Allah isterse bir çocuğa kavuşabileceğine inanmaktadır. İşte o, bu inancıyla Allah'a yönelmekte ve bu konuda O'nun yardımını dilemektedir. Çünkü onun inancına göre, Allah, kulunun duasını işitir ve samimi dilekleri geri çevirmez.

Kur'an'da geçen bir başka dua ise şöyledir: "*...Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfürüp büyü yapan üfürükçülerin şerrinden ve kıskandığı zaman kıskanç kişinin şerrinden sabahın*

³⁰ A. Vergote, **Din İnanç ve İnançsızlık**, s. 239.

³¹ K. 2,126.

³² Bk. H. Yazır, **Kur'an Dili I**, s. 494.

³³ K. 3,38.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

*Rabbine sığınırım*³⁴". Kur'an'da bu sureden hemen sonra gelen Nâs suresi ise şöyle devam etmektedir: "...*İnsanların kalplerine vesvese sokan, (insan Allah'ı andığımda) pusuya çekilen cin ve insan şeytanının şerrinden insanların Rabbine, insanların Melikine (mutlak sahip ve hâkimine), insanların İlahına sığınırım*³⁵". Görüldüğü gibi bu dualarıyla insan, dünyadaki her türlü kötülük, kışkırtma, vesvese ve korkulardan Allah'a sığınmakta, O'nun yardımını isteyerek onlardan korunmak istemektedir. Nitekim bu durumu Seyyid Kutub şöyle açıklamaktadır: Allah bu iki sure (Felak ve Nas) ile kullarına "görünen ve görünmeyen, bilinen ve bilinmeyen bütün korkunç şeylerden kendisine sığınmalarını, O'nun himayesine iltica etmelerini emrediyor"³⁶". Kul da emniyet, güven, sevgi, şefkât ve huzurun orada olduğunu biliyor ve Allah'a yöneliyor, O'na sığınmıyor ve emniyeti O'nun yanında arıyor.

Yine mü'minler dünyaya yönelik olarak kendilerine eş ve çocuk vermesi için Allah'a dua etmektedirler: "...*Rabbimiz! Bize gözler sevinci (gönüller açan) eşler ve çocuklar lûtfeyle...*³⁷"! ayeti buna bir örnek teşkil etmektedir. Mü'min eş ve çocuk³⁸ istemektedir. Çünkü kendisine hayat arkadaşı olacak bir eş ve neslinin devamını sağlayacak çocuklar, insan için huzur ve mutluluk kaynağı olacaktır.

Kur'an'da insanın çevresindeki ahlâksızlıklardan uzak kalabilmek için de dua ettiği görülmektedir. Nitekim Kur'an'da aynen "*Rabbim! Beni ve ailemi bunların yaptıklarından kurtar*³⁹"! diye dua edilmektedir. İnsanın içinde bulunduğu toplumun yaşayış tarzı ister istemez onu etkileyecektir. Bu durumda beğenmediği davranışlarla karşı karşıya kalan insan, onlardan kurtulmaya tek başına güç yetiremeyince, sığınılacak ve yardım dilenecek birini arama durumunda kalacaktır. İşte mü'min bu durumda dualarıyla Allah'a sığınmakta ve ondan yardım istemektedir.

³⁴ K. 113,1-5.

³⁵ K. 114,1-6.

³⁶ S. Kutub, **Fîzılâl-il-Kur'an** XVI, s. 441.

³⁷ K. 25,74; Bk. K. 37,100.

³⁸ "*Rabbim! Bana iyilerden (bir çocuk) lûtfet*"! K. 37,100; Ayrıca Bk. K. 14,39.

³⁹ K. 26,169; Hz. Lût bu duayı kavminin homoseksüel hayat tarzına karşı yapmıştır.

İnanan bireyin bu dünyaya yönelik dualarından birini de düşmanlara karşı yardım isteği⁴⁰ oluşturmaktadır. İnsanın dünyada daha rahat, huzurlu ve güven içerisinde yaşayabilmesi için düşman tehlikesini bertaraf etmiş olması gerekir. Çünkü her an düşmanla karşı karşıya gelme ve ona yenilme duygusu, insanı rahatsız edebilir. Onun için mü'min, düşmanlardan daha güçlü olmayı ve onlara galip gelmeyi arzulamakta ve Allah'tan yardım istemektedir.

Bilindiği üzere insan, günlük hayatta zaman zaman dayanılmaz acı ve dertlere maruz kalabilmektedir. Bu konuda Kur'an'da geçen iki örnek, insanın dayanılmaz acı ve dertlere karşı Rabbinden yardım istediğinin, O'na sığındığının açık belgelerini oluşturacaktır. Birinci örnek Hz. Yakub'un oğlu Yusuf'un başına gelen bir olay⁴¹ üzerine yaptığı şu duadır: "...Artık (benim yapacağım iş) güzelce sabretmektir. (Bu dediğinize (dayanmak için) ancak Allah'tan yardım istenir⁴²". Hz. Yakub, oğlunun hayatına dair büyük endişeler taşımaktadır. O taşıdığı endişelerin kendisine verdiği üzüntü ve acıya dayanabilmek için bu duayı yapmıştır. İkinci örnek Hz. Eyyub'un⁴³ duasıdır. O vücudu yara içinde kalınca şöyle dua etmiştir: "...Bana dert dokundu, sen merhametlilerin en merhametlisisin⁴⁴". Bunlardan anlaşılıyor ki, insan dert ve acıları karşısında her şeye kâdir olan Allah'a dua ederek çareler aramaktadır.

Kişinin bu dünyadaki ihtiyaç ve isteklerine dair dualarından birini de ilim talebi oluşturmaktadır. Kur'an'da geçen bir dua aynen şöyledir: "*Rabbim! İlmimi*

⁴⁰ Mü'mininin bu duası Kur'an'da şöyle ifade edilir: "...Sen bizim mevlamız (sahibimiz, efendimiz) sın! Kâfir toplumuna karşı bize yardım et"! K. 2,286.

⁴¹ Hz. Yusuf'un başından geçen olay şöyle özetlenebilir: Yusuf'un büyük kardeşleri onu kıskanıyorlardı. Onu hile ile kıra götürüp bir kuyuya attılar. Dönüşte gömleğine kan sürerek babalarına gösterdiler ve onun bir kurt tarafından yendiğini söylediler. Bunun üzerine babaları, onları nefislerinin aldattığını ve kötü bir işe sürüklediğini söyledi... Bk. K. 12,8-18; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya* I, s. 21-22.

⁴² K. 12,18.

⁴³ Hz. Eyyub sabrı ile bilinen bir peygamberdir. İmtihan için malları elinden alınır, bedeninde yaralar açılır. Ama o başına gelen bu durumlara sabırla dayanır ve haline şükreder. Bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya* I, s. 27-28.

⁴⁴ K. 21,85.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

*artır*⁴⁵! İlmin kendisi ve insanlık için gereğine inanan insan, ilminin artırılması için Rabbine dönerek O'na yalvarmaktadır.

Bunlara ilave olarak Kur'an'daki dünya hayatı ile ilgili duaların konuların şöyle sıralanabilir: Yalanlayanlara karşı yardım talebi⁴⁶, zâlimlerin içinde kalmama isteği⁴⁷, hükümlanlık isteği⁴⁸, dünya ve ahirette iyilik isteği⁴⁹ ve başarılı olma isteği⁵⁰.

Şu halde insan bu dünyada sürdürdüğü hayatı boyunca çok çeşitli ihtiyaç ve isteklerinin olduğunun bilincindedir. Bununla beraber o, bu ihtiyaçların karşılanmasını tek başına yapamayacağını, gücünün ve imkanlarının buna yetmeyeceğini de bilmektedir. İşte bütün beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayamayacağını hisseden insan, sıkıştığında ya da çaresiz kaldığında dualarıyla Rabbine sığınmayı bir ihtiyaç olarak duyacaktır. O dualarıyla dileklerini Allah'a bildirecek ve ruhunda hissettiği ihtiyaç ve isteklerini sadakat ve samimiyet içerisinde Rabbine arz edecek ve onlara çözüm arayacaktır.

b) Ahiret Hayatı İle İlgili İhtiyaç ve İstekler

Bilindiği gibi inanan insan için istekler bu dünya ile sınırlı değildir. Çünkü mü'minin inandığı bir de ahiret hayatı vardır. Kur'an'da ahiret hakkında verilen bilgilere göre, mü'minin ahiretteki ihtiyaçlarına yönelik çeşitli dualar yaptığı açıkça görülmektedir.

⁴⁵ K. 20,114.

⁴⁶ Kavmi Hz. Nuh'u yalanlayınca o şöyle dua etti: "*Rabbim! Beni yalanlamalarına karşılık bana yardım et*"! K. 23,26.

⁴⁷ Bu durum Kur'an'da aynen "*Rabbim! Beni bu zâlim kavmin içinde bırakma*"! (K. 23,94) şeklinde ifadesini bulmaktadır.

⁴⁸ "*Rabbim! Beni affet, bana benden sonra hiç kimseye nasip olmayan bir mülk (hükümdarlık) ver! Çünkü sensin o çok lütfeden sen*"! K. 38,35.

⁴⁹ Bu dua hem dünya hem de ahiret hayatını ilgilendirmektedir. Buraya dünya ile ilgisi açısından alınmıştır. Dua Kur'an'da aynen "*... Rabbimiz! Bize dünyada da güzellik ver, ahirette de güzellik ver, bizi ateş azabından koru...*"! (K. 2,201) şeklinde ifade edilmektedir.

⁵⁰ Bk. K. 18,10.

İnanan insanın ahiret hayatına yönelik dualarının konuları şöyle sıralanabilir: Cennete girebilme, Cehenneme düşmeme, esirgenme ve bağışlanma, doğru yoldan ayrılmama, gücünün üstündeki işten sorumlu olmama ve namaz kılanlardan olabilme isteği.

Mü'minin Cennete girebilmek için yaptığı dua, Kur'an'da aynen "*Rabbimiz! Bize elçilerine vadettiğini ver, kıyamet günü bizi yüz üstü bırakıp rezil etme*"⁵¹! şeklinde ifadenmektedir. Bu duada mü'minin Rabbinden istediği Cennettir⁵². Çünkü kıyamette mü'mini sefil, rezil ve perişan olmaktan ve ceza çekmekten kurtaracak olan onun Rabbidir⁵³. Ahirette azaptan ve rezillikten kurtuluşun yolu, dünyada yaşanacak hayatla bağlantılı olduğundan kulun Cennet ile mükafatlandırılması onun dünya hayatına bağlıdır. Mü'min ahirette Cennetle beraber Cehennem varlığına da inandığı ve her ikisini de Kur'an vasıtasıyla öğrendiği için Cehennem cezasından uzaklaşmak üzere Rabbinden Cenneti istemektedir. Çünkü onun inancına göre insan, ahirette ya Cennete veya Cehenneme gidecektir. Böylece o ya mükafatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır. Mü'min için asıl olan Allah'ın mükafatına ulaşmaktır. Bundan dolayı onun ruhu Cennete girme ümidiyle doludur. Nitekim bir ayette kul Rabbine açıkça "*Beni (ahirette) nimeti bol olan Cennetiğin vârislerinden kul*"⁵⁴! diye dua etmektedir. Çünkü onun için Cennet, insanın bu dünyada ihtiyaç duyup elde edemediği her türlü nimetin bulunduğu bir yer ve ebedî olarak var oluşun bir ifadesidir. Yine Firavun'un⁵⁵ karısı Allah'a iman edince, Firavun ona işkence etmiş⁵⁶, o da kocasından kurtulup Rabbinin himayesine girmek ve onun yanında varlığını emniyet altına almak üzere "*... Rabbim! Bana yanında,*

⁵¹ K. 3,194.

⁵² Sabunî, *Saffetüt-Tefasîr* II, s. 252.

⁵³ Bk. S. Kutub, *Fîzlâl-il Kur'an* II, s. 603.

⁵⁴ K. 26,85.

⁵⁵ Firavun, Hz. Musa'nın mücadele ettiği hükümdardır. O çevresindeki insanların kendisine tapmalarını istiyordu. Hz. Musa ise onların Allah'a inanmalarını istiyordu... Firavun'un sihribazları ile Musa arasında geçen mücadeleyi Musa kazanınca, insanlardan bazıları onun davetini kabul ederek Allah'a inanmaya başladılar. Bunun üzerine Firavun onlara işkence etti... Bk. K. 7,103-137.

⁵⁶ Bk. H. Yazır, *Kur'an Dili* VII, s. 152.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

*Cennetin içinde bir ev yap, beni Firavun'dan ve onun kötü işlerinden kurtar*⁵⁷! diye dua ederek Rabbine sığınmıştır. Çünkü mü'minin inancına göre ahirette huzur, güven, emniyet ve mutluluk Cennete girmekle mümkündür.

Ahirete yönelik ihtiyaç ve isteklerle ilgili duaların ikinci kısmını Cehenneme düşmeme arzusu oluşturur. Burada mü'min dualarıyla istemediği şeyden uzaklaşmayı hedeflemektedir. Aslında bu durum her iki dünya için de geçerlidir. Çünkü istenmeyenden uzak durmak veya ondan uzaklaşma arzusu her insanın tabiatında mevcut olan bir özelliktir. Kul ahiretle ilgili istenmeyen hususlarda doğal olarak tabiatına uygun hareket etmektedir. Çünkü ne olursa olsun onun maksadı istenmeyenden uzak kalmaktır. O, bunu içinde doğal bir ihtiyaç, içgüdüsel bir dürtü olarak hissetmektedir. Şu halde mü'min bir yandan Cennete girme arzusu gösterirken bir yandan da istemediği Cehenneme gitmekten kurtulabilmenin yollarını aramaktadır. Çünkü insan kendisi için tehlikeli veya korkunç bulduğu her şeyden daima uzakta olmak ve onun şerrinden korunmak ister. Nitekim mü'min kendisi için tehlikeli bulduğu Cehennem azabından kurtulabilmek için dualarıyla Rabbine sığınmakta ve O'ndan yardım istemektedir. İşte o, Allah'a yönelerek *"...Rabbimiz! Bizi ateş azabından koru*⁵⁸! diye samimiyetle O'na dua ederek yalvarmaktadır. Çünkü ateş azabı mü'min için son derece acı bir azaptır. Ayrıca mü'min, ahirette mahşer kurulunca, insanların Cehennemden korkacaklarını ve oraya girmemek için Rablerine yalvaracaklarını Kur'an'dan öğrenmektedir. Mü'min daha dünya hayatını yaşarken Kur'an'da bildirilenlere ve buna bağlı olarak ahirette olacıklara inandığı için, buna karşı tedbir almaya çalışmakta, esasen Kur'an ona bunu haber vererek vaktinde tedbir almasını istemektedir. Nitekim Kur'an iş isten geçtikten sonra hiç bir gayretin faydası olmayacağını bildirmektedir⁵⁹. O bu konuda mü'minden, ahirete inanmayanlar karşısında şöyle dua etmesini ister: *"Gözleri ateş halkı tarafına çevrildiği zaman da, Rabbimiz! Bizi zâlim topluluklarla beraber*

⁵⁷ K. 66,11.

⁵⁸ K. 2,201.

⁵⁹ *"...O gün hiç kimse kimsenin yerine bir şey ödeyemez, kimseden fidye de alınmaz ve onlara hiç bir yardım yapılmaz".* K. 2,48.

*bulundurma*⁶⁰! Görüldüğü gibi mü'min, son derece korkunç⁶¹ olacağına inandığı Cehenneme girmemek için her şeyin hâkimi olan Allah'tan ısrarla yardım dilemekte ve O'na yalvarmaktadır. Yine Kur'an mü'minlerin özelliklerinden bahsederken onların "...*Rabbimiz! Cehennem azabını bizden öteye çevir*⁶²...". diye dua ettiklerini bildirmektedir. Çünkü mü'min Cehennem azabının çok acı ve çok korkunç olduğunu Kur'an'dan öğrenmektedir. Böyle acı ve korkunç bir azaptan uzak olmayı istemek, insanın taşıdığı özelliklerin gereği doğal bir ihtiyaç olarak kendini gösterir.

Ahiretle ilgili duaların üçüncü bölümünde ise esirgenme ve bağışlanma söz konusu edilmektedir. Her şeyden önce burada ilk göze batan husus, mü'minlerin dualarıyla ahirette Allah tarafından temize çıkarılması arzusudur. Mü'minin Kur'an'dan öğrendiğine göre, bu dünya hayatının sona ermesinden sonra, ahiret denilen aşamada kendisinin hesaba çekileceği hayat başlayacaktır. Dinin ahiret hayatı adını verdiği öbür dünyada, kişinin bu dünyada gösterdiği faaliyetlerin bir dökümü yapılacaktır. İnsan Rabbinin dünyada kendisinden yapmamasını istediği ve günah diye nitelendirdiği davranışların cezasından kurtulabilmek için dualarıyla onların bağışlanmasını ve böylece geçmişine ait istenmeyen lekeli davranışlardan sıyrılmak suretiyle temizlenip Allah'ın istediği bir kul haline gelmek istemektedir. Nitekim Kur'an'da mü'min bir duasında: "*Rabbimiz! Hesabın görüleceği gün beni, anamı, babamı, ve mü'minleri bağışla*⁶³! demektedir. Açıkça görüldüğü üzere burada mü'min istediğini sadece kendisi için değil başkaları için de istemektedir. Bu durum Kur'an'ın başkalarını düşünme bilincini telkin etmesi açısından oldukça ilgi çekicidir. Yine inanan insan, "*(Kulların) diriltilecekleri gün beni unutm*⁶⁴! diyerek unutulma endişesi içerisinde Rabbinin kendinden yüz çevirmesinden korkmaktadır.

⁶⁰ K. 7,47.

⁶¹ Cehennem korkunçluğu Kur'an'da şöyle anlatılır: "*Rablerini inkar edenler için Cehennem azabı vardır. Ne kötü gidilecek yerdir o! Oraya atıldıkları zaman onun öfkeli homurtusunu işitirler, kaynıyor. Az daha öfkeden çatlayacak...*" (K. 67,6-8); "*Sekar'ın ne olduğunu nereden bileceksin? (Geride bir şey) komaz, bırakmaz (her şeyi yakıp yok eder). Durmadan deriler kavurur*"! K. 74;27-29.

⁶² K. 25,65.

⁶³ K. 14,41.

⁶⁴ K. 26,87.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

Bu bakımdan müslüman hangi durumda olursa olsun kendinin çözemediği meselesini veya isteklerini Rabbine hemen duasıyla iletmektedir. Onun Rabbinden istediği günahların bağışlanması ve kötülüklerin gizli kalmasıdır. Nitekim Kur'an'da "*Rabbimiz! Biz inandık, bizim günahlarımızı bağışla...*"⁶⁵! denirken bu durum açık bir şekilde ifade edilmektedir. Çünkü insanın ahirette huzurlu bir hayata kavuşabilmesi için, Allah'ın yasakladığı davranışları yapmış olma veya yapma ihtimali durumunda, bunlardan kurtulmak istemesi doğaldır. Eğer böyle bir davranışta bulunmuş ve bundan pişmanlık duyulmuşsa bunu Allah'a bildirmek suretiyle insanın bundan ruhen temizlenmek istemesinde dua bir araç olmaktadır. Burada dua, insanın olumsuz davranışlarından sıyrılarak isteyen insan olmasına bir geçit vazifesi görmektedir. Esasen insan, günahı bilerek işleyebileceği gibi bilmeden de işleyebilir. İnsanın davranışlarının sonunda ne ile karşılaşacağı belli olmayabilir. Bu ihtimal onun için bir karanlık olabilir. İnanan insan ise bu kötü ihtimallerden de içini temizlemek ister. O bunu Rabbiyle kesin bir uzlaşmaya ulaşmak için yapar. Belki de bunda bilerek yaptığı günahların temizlenmesi arzusu vardır. Bu durum Kur'an'da, ilk insan⁶⁶ Hz. Adem ve eşi Havva'da görülmektedir. Onlar Cennette kendilerine yasak olan ağacın meyvesinden yemişler ve cezalandırılınca⁶⁷ şöyle dua etmişlerdir: "*Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz*"⁶⁸. Buna göre her insan hata yapabilir. Bu bazen kaçınılmaz olabilir. Ne suretle olursa olsun insan yaptığı iç hesaplaşma neticesinde yaptıklarından pişmanlık duyup bağışlanmak isteyebilir. Bunu onun dualarından anlamak mümkündür⁶⁹.

⁶⁵ K. 3,16; Benzer ayetler için, Bk. K. 2,285; 3,193; 23,109,118.

⁶⁶ Semavi kitapların verilerine göre Hz. Adem ilk insandır. Onun ilk insan olup olmadığı konusundaki tartışmalar için, Bk. S.H. Bolay, "Adem", s. 358-359; M. Erdem, **Hazreti Adem**, s. 130-133.

⁶⁷ Bk. K. 2,35-37.

⁶⁸ K. 7,23.

⁶⁹ Bu durum Kur'an'da aynen "*Ne zaman ki (pişmanlıklarından ötürü) başları elleri arasına düşürüldü ve kendilerinin gerçekten sapmış olduklarını gör(üp anla)dılar, dediler ki: Eğer Rabbimiz bize acımaz ve bizi bağışlamazsa, elbette ziyana uğrayanlardan oluruz!*" (K. 7,149) şeklinde ifadesini bulmaktadır.

Esirgenme ve bağışlanma dualarına dikkatlice bakıldığında, bunları yapmadan önce kişinin yaptığı davranışların yanlışlığına bilinçli bir şekilde karar verdiği anlaşılır⁷⁰. Fakat insanın donanımları, geriye dönerek bu yanlışları telafi etmeye yetmeyince, o her şeye kadir olan Allah'tan bağışlanma isteğine ruhen itilmiş olmaktadır. Çünkü inanan insan için hayat bu dünya ile sınırlı değildir. Dünyevî hayattan sonra, bir de ahiret denen ebedî hayat vardır. Orada ilk olarak dünya hayatının muhasebesi söz konusudur. Bunun için mü'min Rabbinden bağışlanmasını istemektedir.

Ahirete yönelik dualardan bir diğeri ise hakikati bulan kalplerin ondan uzaklaştırılmaması için yapılan dualardır. İnsan, hayatının zaman zaman ruhen dalgalanmalar gösterdiğini veya istemese de bazan iradesine yenik düşmesinin mümkün olduğunu bildiği için, bu dalgalanmalar veya irade zayıflıkları karşısında aslî safiyetinden uzaklaşmamak için Rabbinden yardım istemekte ve O'na şöyle yalvarmaktadır: *"Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme"⁷¹...*! Görüldüğü üzere mü'minin Rabbinin gösterdiği yolda sadakat göstermede ısrarlı olduğu ve muhtemel sapmaya karşı yine kendisinden yardım beklediği ifade edilmektedir.

İnanan insanın ahirete ilişkin bir başka duası da gücünün yetmeyeceği işlerden sorumlu tutulmamasına dair dualardır. Daha önce ifade edildiği gibi mü'min için sonsuz hayatın başlayacağı ahirette elde edilecek hayat, dünya hayatıyla yakından ilişkilidir. Eğer mü'min bu dünyada Allah'ın kendisinden istediklerini yerine getirirse, onun çizdiği hayat programını gerçekleştirmişse o zaman ahiret hayatı da dinin vadettiği gibi olacaktır. Eğer insan, Allah'ın emirlerine ve yasaklarına uygun bir hayat gerçekleştirememiş ise ahiret hayatı onun için umduğu gibi olmayacak, belki de çekilmez bir hâl alacaktır. Kur'an aracılığı ile bu bilgilere sahip olan mü'min, ahiret hayatının mükemmel olması için Rabbinden kendi yapabilme gücünün üzerinde bir yük ve sorumluluk istememekte ve şöyle dua etmektedir: *"Rabbimiz! Unutur ya da yanılırsak bizi sorumlu tutma! Rabbimiz! Bize*

⁷⁰ Bk. K. 7,149.

⁷¹ K. 3,8.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

*bizden öncekilere yüklediğin gibi gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme! Bizi affet, bizi bağışla, bize acı! Sen bizim mevlâmız (sahibimiz, efendimiz)sin*⁷². Mü'min bu duada hem istekte bulunuyor, hem de Allah'ın kendisinin sahibi olduğunu vurguluyor. Böylece bir taraftan ahirete hazırlık hususunda O'ndan yardım isterken diğer yandan da her şeyin olduğu gibi ahiretin de hâkimi olan Allah'a teslimiyetini ifade ediyor.

Bir çeşit dua olan namaz, mü'minler için yapılması farz olan ibadetlerdendir. Dolayısıyla ahiretle doğrudan ilgilidir. Namazı isteyerek ve bilerek kılan mü'min, dünya hayatını bir düzene sokacağı gibi ahirete ait önemli sorumluluklarından birini yerine getirmiş olacaktır. Öyle ise her gün namaz kılan insan, dünya hayatında sürekli Rabbinin huzuruna çıkarak ve kendini kontrol altında tutarak O'na yaklaşma imkanı bulduğu gibi, aynı zamanda ahirette de Allah'ın karşısına kendisinden beklenen sorumluluğu yerine getirmenin verdiği iç huzur ile çıkacak ve Allah'ın kendine vadettiği mükafatını görecektir. İşte mü'min bu inanç ve beklentiler içerisinde Rabbine aynen "*Rabbim! Beni ve soyumdan gelecekleri, namazı devamlı kılanlardan eyle*⁷³"! diye dua etmektedir.

Ahiretle ilgili dualara bütün olarak bakılınca, mü'minin ahirete dair ümitlerinin yanında endişe, hatta korkular taşıdığı anlaşılmaktadır. O bir taraftan Cennet ümidi taşırken diğer yandan Cehennem korkusunu da duygu ve düşüncelerinden eksik edememektedir. Mü'min, Cennet ve Cehennem'de fiilen yaşamamış olmakla beraber Kur'an vasıtasıyla onlar hakkında yeterli bilgiye sahip olmuştur⁷⁴. Bir bakıma insan onları hissetmektedir. Draz bu durumu "*tatmadan önce hissedilen tat*⁷⁵" diye ifade etmektedir. Ümit ettiklerine kavuşmak ya da kavuşma ümidi taşımak, korku ve endişelerini gidererek onlardan emin olmak, insanın göz ardı etmesi mümkün olmayan ihtiyaçlarındandır. Dindar insan bunları karşılamak

⁷² K. 2,286.

⁷³ K. 14,40.

⁷⁴ Bk. M. A. Draz, *Kur'an Ahlâkı*, s. 196-210.

⁷⁵ Bk. M. A. Draz, *Kur'an Ahlâkı*, s. 196.

için dualarıyla Rabbine ulaşmakta ve O'nun yardımıyla ihtiyaçlarına karşılık aramaktadır.

Buraya kadar verilen örneklerde görüldüğü gibi insan çeşitli şeylere ihtiyaç duymakta ve ihtiyaçlarını gidermek için dualarıyla Allah'tan yardım isteme veya O'na sığınma yolunu seçmektedir. Çünkü insan bütün ihtiyaçlarını kendi imkanlarıyla karşılayabilme gücüne sahip değildir. Kendisini aşan konularda insanın başkalarından yardım istemesi onun tabiatında vardır. Çünkü insan kişisel yönü olduğu kadar sosyal yönü olan bir varlıktır⁷⁶. Bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar kendilerini hissettirdikçe karşılanmak üzere fiilen devreye girmesi, beklenen bir durumdur. Bunlardan birisi şüphesiz yardımlaşmadır. Bu da ya diğer insanlarla ya da insanı aşan ilâhi âlemle gerçekleşebilir. Burada asıl olan yardımın her şeyin sahibi Allah'tan gelmesidir. Mü'min bunu Rabbine yaptığı dualarıyla temin etmeye girişmektedir. Yukarıda Kur'an'dan verilen dua örnekleri, şu sonuca ulaştırıyor: Dualarda sahibinin iç durumu ve orada cereyan eden ihtiyaçlar sergilenmektedir. Nitekim Kur'an'daki dualarda, ihtiyaçların hiç bir zaman göz ardı edilmediği görülür. Kısacası Kur'an'da görülen her duanın bir ihtiyaç veya istekle yakından ilişkisi olduğu söylenebilir.

Dua hakkında yapılan bir araştırmada, deneklere niçin dua ettikleri sorulduğunda alınan cevaplarda ihtiyaç ve isteklerin açık bir şekilde sıralandığı görülmüştür⁷⁷. Nitekim sözü edilen araştırmada ihtiyaç ve istekler şöyle sıralanmıştır: Fizikî ihtiyaçlar, korunma ve emniyette olma ihtiyacı, günahların bağışlanması arzusu, doğru yolun gösterilmesi isteği, hayatı devam ettirme arzusu, güçlülere karşı dayanıklılık isteği, Allah ile beraber olma isteği ve bunun vereceği huzur ve güven duygusunu yaşama arzusu, şükretme isteği, Allah'ın merhametini dileme isteği, sıkıntılara dayanma gücü kazanma isteği, geçmişte yapılmış hatalardan kaçınmak ve daha huzurlu ve daha mutlu bir hayatın yaşanması için kalbin ve aklın ruhsal kirlere temizlenmesi isteği, ruhun sükun ihtiyacı, cesaret ve direnme isteği, beşeriyetin daha büyük bir güven ve emniyet içinde yaşaması isteği,

⁷⁶ Bk. Ç. Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, s. 2-3.

⁷⁷ W. Johnson, *Psychology of Religion*, s. 131.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

dünya şartlarının daha iyi olması isteği⁷⁸. Burada sıralanan ihtiyaç ve isteklerin daha çok şu anda devam eden dünya hayatı ile ilgili olduğu söylenebilir. Kur'an'daki dualarda ise bunlarla beraber ahirete yönelik ihtiyaç ve isteklerin de önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Türkiye'de yapılan bir araştırmada da dua edenlerin büyük bir kısmının (%30.4) sıkıntılı anlarında ve ihtiyaçlarından dolayı dua ettikleri tespit edilmiştir⁷⁹.

Nitekim duaların ihtiyaç ve isteklerle yakından ilişkisi olduğunu İslam bilginleri de kabul etmektedir. Meselâ Gazalî bu konuda açıkça "İnsanların kalpleri, Allah'ın zikrine ancak şiddetli ihtiyaçları olduğu ve yorucu felaketselere maruz kaldıkları anda yönelir⁸⁰" derken, Kuşeyrî duanın ihtiyaçları gidermek için müracaat edilen bir yol, ihtiyaç sahiplerinin ruhen rahatlamasını sağlayan bir yöntem, sıkıntıda kalanların sığındığı yer, dert ve ihtiyaç sahiplerinin nefes aldıkları bir alan⁸¹ olduğunu söyler. Bütün bunlar duanın ihtiyaçlarla yakından ilgisini gösteren düşüncelerdir. Yine Kuşeyrî bu realiteyi destekleyerek duanın "ubudiyetle ilgili fakr ve ihtiyaç halinin açığa vurulmasından ibaret⁸²" olduğunu söyler. İslam bilginlerinden Razî ise duayı kısaca "*İnsanın Allah'ı yardıma çağırması*⁸³" olarak tanımlar. Özetle insanlar yaratılışları ve imkanları itibariyle her hususta Allah'a muhtaçtır. "Dua ise bu ihtiyacı itiraftır⁸⁴" Görüldüğü üzere duada Allah'ı yardıma çağırma olayı bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır⁸⁵. Böyle olunca o her şeyden önce ciddi bir ihtiyacın ifadesidir. Mü'min ihtiyaç duyduğu yardımı onun asıl sahibinden istemektedir⁸⁶. Meşhur din psikologu William James, duanın dinin temeli olduğunu

78 Bk. W. Johnson, **Psychology of Religion**, s. 131.

79 M. E. Köktaş, **Dinî Hayat**, s.124; Duaların güdüleri ile ilgili olarak, Bk. H. Hökelekli, **Din Psikolojisi**, s. 221.

80 Gazalî, **İhyâ III**, s. 188.

81 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 432.

82 Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risalesi**, s. 431.

83 Razî, **Tefsir-i Kebîr V**, s. 97; Krş. İbni Kesir, **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri III**, s. 724.

84 Ö. N. Bilmen, **Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali I**, s. 180.

85 O. Cilâcı, "Dua", s. 529.

86 S. Parlador, "Dua Konuları", s. 534.

ve istek dualarının da bunun bir bölümünü teşkil ettiğini söyler⁸⁷. Duaların ihtiyaçlarla olan ilişkisini yine ünlü bilginlerden F. Heiler "İhtiyaçlar insana dua etmeyi öğretir⁸⁸", "Dua hakikati istemektir. Çünkü dua adını ondan alır⁸⁹" ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Çünkü insan özellikle kendisinin üstesinden gelemeyeceği ya da çaresiz kaldığı durumlarda veya kendisine bütün kapıların kapandığını düşündüğü sıralarda Rabbinde dualarıyla sığınacak ve O'ndan gerekli yardımı talep edecektir⁹⁰. Zira mü'minin inancına göre bütün çareler tükense bile, yaratıcısının çaresi tükenmez. O ister ve dilerse olmayacak diye bir şey yoktur. Çünkü onun iradesi "olmaz" veya "imkansız"ı her zaman "olur" ve "mümkün"e çevirebilir. Mü'min Allah'ın "O bir şeyi yaratmak istediği zaman sadece "ol" der, o da hemen olur⁹¹" kelamına gönülden inanmıştır. Böyle olunca mü'mine göre, Allah dilerse yapamayacağı bir şey yoktur ve isteğin asıl kaynağı da O'dur.

2) Güçsüzlük ve Çaresizlik

İnsan, donanımlarını kullanarak çevresine karşı kendini güçlü göstermeye çalışır ama bunun belli bir sınırı vardır. İnsanın hayat tecrübeleri ve çok çeşitli haller, karşı koymakta yetersiz kaldığı olay ve durumların olduğunu sık sık göstermektedir. Bu olaylar veya durumlar karşısında insanın çoğu zaman güçsüz ve çaresiz kaldığı anlar olabilir. İnsan, bunlar karşısında, eli kolu bağlı kalmak istemez. Hedefe ulaşma arzusuyla, engelleri aşmanın yollarını arar. İşte insanoğlu, bir taraftan beklentilerine mutlaka ulaşma arzusunun şiddetini taşıırken diğer taraftan bunun için devreye soktuğu donanımları yetersiz kalabilir. Böyle güçsüzlük ve çaresizlik içinde kalan insanın ümit kapılarından biri de duadır. Vergote'un ifadesiyle dua, bir taraftan "köklü bir bağımlılık duygusu" içerirken, diğer taraftan "büyük bir güven duygusu" içermektedir⁹².

⁸⁷ W. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 453-454; Parladır, "İslamda Dua", s. 531.

⁸⁸ F. Heiler, **Prayer**, s. 3.

⁸⁹ F. Heiler, **Prayer**, s. 17.

⁹⁰ Bk. G. Tümer, **Çeşitli Yönleriyle Din**, s. 221.

⁹¹ K. 2,117.

⁹² A. Vergote, **Din, İnanç ve İnançsızlık**, s. 241.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

Güçsüzlük ve çaresizlik ile ilgili olarak Kur'an'daki dualar üç bölümde değerlendirilebilir:

- a) *Darlık ve yokluk zamanlarında yapılan dualar,*
- b) *Aniden ortaya çıkabilecek durumlarla ilgili olarak yapılan dualar,*
- c) *Çaresizlik karşısında yapılan dualar.*

a) *Darlık ve yokluk zamanlarında yapılan dualar:* İnsanı yaratan ve yarattığı kulun her türlü durumunu çok iyi bilen Allah, insanın darlık ve yokluk zamanlarında dua ettiğini Kur'an aracılığıyla haber vermektedir: "*Biz hangi ülkeye bir peygamber gönderdiysek, onun halkını -yalvarıp yakarınlar diye- mutlaka yoksulluk ve darlıkla sıkıştırdır*"⁹³. Çünkü şiddetle deneme insanı uyarır. Hakikata yüz çevirmiş olan gönülleri yumuşatır. Zayıf insanların yaratanına huşu ile yaklaşmasını sağlar. Böylece insanlar Allah'a kulluklarını yerine getirmiş olurlar⁹⁴. Yine Kur'an insanın varlık ve darlık zamanlarında istikrarlı olmadığını, aynı çizgiyi koruyamadığını şu ayetle ifade etmektedir: "*İnsana bir zarar geldiği zaman, yan yatarak, oturarak veya ayakta durarak (o zararın giderilmesi için) bize dua eder. Fakat biz onun sıkıntısını kaldırmıca, sanki kendisine dokunan bir sıkıntıdan ötürü bize dua etmemiş gibi geçip gider*"⁹⁵. Buradan anlaşılıyor ki, insan kendisine bir zarar geldiği veya darda kaldığı zaman, her haliyle Allah'a dua etmekte, O'ndan yardım talep etmektedir. Fakat insan bu durumdan kurtulunca duaya pek ihtiyaç duymamaktadır. Nitekim Kur'an insanın bu durumunu tasvip etmiyor ve onun her zaman kulluğun bir gereği olarak Allah'a dua etmesini istiyor. Dolayısıyla Kur'an'ın istediği duada esas olan devamlılık ve buna bağlı olarak kulluk bilincinin sürekli olmasıdır.

Yokluk ve darlık içinde kalmış bir insanın ne kadar zayıf ve güçsüz olduğunu anlaması, böyle bir problemi olmayan insana kıyasla çok daha kolay olabilir. İşte insanı dua etmeye sevk eden sebeplerden biri de onun güçsüz, zayıf ve bazı olaylar karşısında çaresiz kalışıdır. Bu hâl ise insanı sonsuz güç ve kudret sahibi

⁹³ K. 2,117.

⁹⁴ S. Kutub, *Fizilâl-il-Kur'an* VI, s. 176.

⁹⁵ K. 10,12; Benzer bir örnek için, Bk. K. 41,51.

Allah'tan yardım istemeye mecbur etmektedir. Kur'an'da anlatılan şu olay, zayıflığın ve darda kalmanın insanı Allah'a sığınmaya götürdüğüünün açık bir örneğidir: Firavun, insanları, ellerini ve ayaklarını kesmek, hurma dallarına asmakla tehdit edince, onlar Allah'a şöyle dua etmişlerdir⁹⁶: "*Rabbimiz! Üzerimize sabır dök ve bizi müslümanlar olarak öldür*"⁹⁷! İnsan, işkenceyle bedenlere hâkim olunabileceğini, fakat kalplere ve gönüllere hükmedilemeyeceğini bilmektedir. İnsan bir kere ruhunu inançla örmüşse, onu zulümle, baskıyla değiştirmek çok zordur⁹⁸. İnsanın elinin ve ayağının çaprazlama kesilerek ona işkence edilmesi, dayanılması çok zor olabilir. İşte inananlar bu dayanılmaz duruma dayanabilmek için Allah'tan sabır diliyorlar ve kendilerinin müslüman olarak canlarının alınmasını talep ediyorlar⁹⁹. Çünkü müslüman için Allah her şeye kâdirdir.

b) *Aniden ortaya çıkabilecek durumlarla ilgili dualar*: Böyle hallerde öncelikle koruyuculuk ve kurtulma özelliklerinin daha ağır bastığı sezilmektedir. Nitekim Kur'an'da böyle durumlara örnekler bulunabilir. Meselâ bir ayette: "*Gemide olduğunuz zaman(ı düşünün). Gemiler içinde bulunanları hoş bir rüzgârla alıp götürdüğü ve (onlar) bununla sevindikleri sırada, birden gemiye şiddetli bir kasırga gelip de her yerden gelen dalgalar onları sardığı ve artık kendilerinin tamamen kuşatıldıklarını (bir daha kurtulamayacaklarını) sandıkları zaman, dini yalnız Allah'a halis kılarak, O'na yalvarmaya başlarlar. And olsun eğer bizi bu (felaket)ten kurtarırsan şükredenlerden olacağız (derler)*"¹⁰⁰ denilmektedir. Buradan hareketle insanın gücünü aşan ani bir tehlike, gücünün yetmeyeceği bir tehdit veya aniden ortaya çıkan korkunç bir olay karşısında, durumu kendi lehine çevirebilmek için her şeyi bir kenara bırakarak Allah'a el açtığı, yalvararak O'ndan yardım istediği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü insan böyle tehlikeli, kötü ve zor durumlar karşısında güçsüzlüğünün ve yetersizliğinin bilincine varmış, tek çıkar yol olarak Allah'tan yardım istemeyi bulabilmiştir. Buna Kur'an'dan bir çok örnek gösterilebilir. Nitekim

⁹⁶ Bk. H. Yazır, **Kur'an Dili** IV, s. 2235-2254.

⁹⁷ K. 7,126.

⁹⁸ Bk. S. Kutub, **Fızılâl-il-Kur'an** VI, s. 212-213.

⁹⁹ S. Ateş, **Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri** III, s. 381.

¹⁰⁰ K. 10,22.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

bir ayette "(Denizde) onları, gölgeler gibi dalga(lar) sardığı zaman, dini yalnız kendisine has kılarak Allah'a yalvarırlar"¹⁰¹..." denilmektedir. Bununla Kur'an günlük hayatın her safhasında karşılaşılabilecek benzer durumlara canlı örnekler sunmaktadır. Meselâ bir trafik kazası anında insanların "Allah...!" diye bağırması, bunun sıkça görülen bir örneğidir. Artık insan o anda olayların boyutunun kendini aştığını düşünmekte ve kendi imkanlarıyla olayları yönlendirmenin imkansız olduğuna karar vermiş bulunmaktadır. Bu durumda insan eli kolu bağlı kalmak istemeyeceğine göre onun yapacağı tek şey, sonsuz güç ve kudret sahibi Allah'a sığınmak ve O'ndan yardım dilemek olacaktır.

c) *Çaresizlik karşısında yapılan dualar:* Büyük acılara, dertlere, ıstıraplara dayanmak için mü'minin Allah'a dua ederek O'nu yardıma çağırdığı bir gerçektir. Bu durum, Kur'an'dan çeşitli örneklerle belgelenebilir. Meselâ, Hz. Eyyub'un hastalığı iyice şiddetlenip, dayanılmaz hale gelince, o, Rabbine sığınışını şöyle bir dua ile iletir: "*Bu dert bana dokundu, sen merhametlilerin en merhametlisisin*"¹⁰²! Kur'an bu dua ile insanın zor zamanlarında Allah'a sığındığını anlatırken aynı zamanda bunu bir örnek olarak insanlara sunuyor ve zor durumlara isyan etmeden, dayanarak Allah'a dua edenlere çareler verileceğini haber veriyor¹⁰³.

Konuya ışık tutacak bir başka örnek de Hz. Musa'nın kavmine yenilince, bunu hazmedememesi ve çaresiz kalınca Allah'a yönelerek "*(Rabbim)! Ben yenik düştüm, bana yardım et*"¹⁰⁴! diye dua edip O'na sığınmasıdır. Yine Hz. Lût'un kendi kavminin yaptıklarıyla mücadele etmede çaresiz kalınca Allah'a sığınarak "*Rabbim! Beni ve ailemi bunların yaptıklarından kurtar*"¹⁰⁵! diye yalvarması, çaresizlik içerisinde kalanların son ümit kaynağının Allah olduğunu açıkça göstermektedir. Çünkü Allah çaresizlerin, güçsüzlerin ve kimsesizlerin en büyük dayanağıdır. İşte peygamberler bile bu inanç, irade ve bilinçle herhangi bir tereddüt göstermeden,

¹⁰¹ K. 31,32; Benzer örnekler için, Bk. K. 17,67; 29,65.

¹⁰² K. 21,83.

¹⁰³ Bk. S. Ateş, *Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* V, s. 517.

¹⁰⁴ K. 54,10.

¹⁰⁵ K. 26,169.

güçleri yetmez ve dayanamaz hale gelince Allah'a sığınmayı tercih etmişlerdir. Görüldüğü gibi zor zamanlarda, önce bütün güçler ve imkanlar harekete geçirilmekte, çaresizlik ve imkansızlık kendini kesin olarak gösterince son çare olarak yine Allah'a dönülmekte ve O'ndan yardım istenmektedir. Böylece insan güçsüzlüğünü ve çaresizliğini Allah'ın yardımıyla telafi etmeye çalışmaktadır. Çünkü mü'min Kur'an'ın ifadesiyle "*darda kalmışa yetişen, kötülüğü üzerinden kaldıran*"¹⁰⁶ Allah'a inanmakta, O'na bu inançla güvenmekte ve sığınmaktadır. Zaten insanın ruhsal yapısında bağlanma, güvenme, dayanma, korunma, sığınma, kabul edilme, emniyette olma eğilimlerinin bulunduğu bir gerçektir¹⁰⁷. Böyle olunca çaresizlik içindeki insanın Allah'a dualarıyla sığınması ve O'ndan isteklerde bulunması zorunlu bir hâl almaktadır. Zira bu inanç, Allah'ın dışında hiç bir gücün mü'mine beklediği huzur ve teselli veremeyeceği anlamına gelir¹⁰⁸.

Dua, Kur'an'da olduğu gibi bütün dinlerde ve onların kutsal kitaplarında vazgeçilemez bir yer tutmakta, inananların duygu ve düşünce dünyasında ağırlığını hissettirmektedir. Nitekim Heiler, çeşitli düşünürlerden dua ile ilgili olarak şu düşünceleri aktarmaktadır: *İman etmek duadan başka bir şey değildir... Dua olmaksızın Tanrıya ulaşamaz; dua Tanrıyı aramak ve ona ulaşmak anlamına gelir... Dindar olmak ve dua etmek, gerçekte birdir ve aynı anlama gelir... Dua etmeyen insan, dinsel anlamda ölü olarak düşünülebilir... Dua dinin en kutsal ve en yüksek görünümü ve fenomenidir... Dua dinsel hayatın kanı ve kan dolaşımıdır... Dua her dinde bulunan doğal ve kaçınılmaz bir ifade biçimidir... Dua, takvanın ruhu ve kalp çarpıntısıdır... Dua, dinsel bilincin temel ve özgün ifadesidir... Dua, dinsel yaşayışın birincil gerçeğidir... Dua, bireyin kendisini Tanrıyla ilişkiye soktuğu en basit ve en kestirme yoldur... Heiler bütün bunlardan duanın dinin merkezi ve kalbi olduğundan şüphe edilemeyeceği sonucunu çıkarır*¹⁰⁹.

Sonuç olarak, bütün dinlerde olduğu gibi Kur'an'ın inanan insanını dua için güdüleyen etkenlerin başında, onun ihtiyaç, istek, güçsüzlük ve çaresizliği

¹⁰⁶ K. 27,62.

¹⁰⁷ Bk. K. Yavuz, **Dinî Duygu ve Düşünce**, s. 129-130.

¹⁰⁸ Krş. H. Peker, "Olumlu Şahsiyet", s. 105.

¹⁰⁹ F. Heiler, **Prayer**, s. XI-XV.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

gelmektedir. İnanan birey, dualarıyla hem inancını gerçekçi ve içten bir hal ile ortaya koymakta hem de bütün güç ve yetkilerin sahibi olduğuna inandığı yüce varlığa ulaşmakta ve ihtiyaçlarını gidermek, isteklerine karşılık bulmak, güçsüzlüğünü onun desteğiyle aşmak, çaresizliğini ortadan kaldırmak düşünce ve duygusu içinde dünyasını genişletme çabası taşımaktadır. Bu duygu ve düşünceler, sadece bu dünya hayatıyla sınırlı olmayıp aynı zamanda inanan insanın ahiret hayatını da içermektedir. Çünkü inanan insan için, hayat bu dünyada başlamadığı gibi bu dünya ile de son bulmayacak ve gerçek hayat bu dünyadan sonra başlayacaktır. Kur'an'daki dualardan anlaşıldığına göre, insan dualarıyla zaman ve mekan sınırlarını aşmakta, yaratıcısına arzu, istek, ihtiyaç ve ümitle ulaşarak onunla bütünleşme, ondan kopmama ve kendisini güçsüzlük ve çaresizlikleriyle tanırken yaratıcısıyla bir olunca neler yapabileceğinin bilincine varmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet: **Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ I-II**, İstanbul 1981.
- Ateş, Süleyman, **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri I-IX**, İstanbul 1988.
- Baymur, Feriha: **Genel Psikoloji**, İstanbul 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi: **Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri I- VIII**, İstanbul, Tarihsiz.
- Bolay, Süleyman Hayri: "Adem", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi I**, İstanbul 1988.
- Cilâcı, Osman: "Dua", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi IX**, İstanbul 1994.
- Cüceloğlu, Doğan: **İnsan ve Davranışı: Psikolojinin Temel Kavramları**, Remzi Kitabevi, Beşinci basım, İstanbul, 1994

- Çağrı, Mustafa: "Literatür (Dua)", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi IX**, İstanbul 1994.
- Draz, M. Abdullah: **Kur'an Ahlâkı**, (Çev.: Emrullah Yüksel, Ünver Günay), İstanbul 1993.
- Erdem, Mustafa: **Hazreti Adem (İlk İnsan)**, Ankara 1993.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed: **İhya-i Ulûm-id-Dîn I-IV**, (Çev.: Ali Arslan), İstanbul 1979.
- Heiler, Friedrich: **Prayer: A Study in The History and Psychology of Religion**, (Translated and Edited by Samuel Mccomb), New York 1958.
- Hökelekli, Hayati: **Din Psikolojisi**, Ankara 1993.
- İbn Kesir: **Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri I-XVI**, (Çev.: B. Karlığa, B. Çetiner), İstanbul 1988.
- Izutsu, Toshihiko: **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (Çev.: Süleyman Ateş), Ankara, Tarihsiz.
- James, William: **The Varieties of Religious Experience**, New York 1936.
- Johnson, Paul E.: **Psychology of Religion**, New York, 1945.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem: **İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş**, İstanbul 1988.
- Köktaş, M. Emin: **Türkiye'de Dinî Hayat**, İstanbul 1993.
- Kuşeyrî, Abdulkerim: **Kuşeyrî Risalesi**, (Hazırlayan: S. Uludağ), İstanbul 1991.
- Kutub, Seyyid: **Fîzilâl-il-Kur'an I-XVI**, (Çev.: M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa), İstanbul, Tarihsiz.
- Maslow, A., **İnsan Olmanın Psikolojisi**, (Çev.: Okhan Gündüz), İstanbul, 2001.
- Mutlu, Kayhan: "Bir Dindarlık Ölçeği", **İslamî Araştırmalar**, Cilt 3, Sayı 4, s. 194-199, Ankara 1989.
- Parladır, Selahattin: "İslamda Dua (Dua)", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi IX**, İstanbul 1994.
- Pazarlı, Osman: **Din Psikolojisi**, İstanbul 1968.
- Peker, Hüseyin: "Olumlu Şahsiyet Özellikleri ve Din", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1, s. 100-105, Samsun 1986.

Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme

- Razî, Fahrüddin: **Tefsir-ul-Kebîr I-XXXII**, Beyrut, Tarihsiz.
- Sabunî, Muhammed Ali: **Saffetüt-Tefasîr I-III, IV.**, Beyrut 1981.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed bin İsa (279/829): **Sünen I-V**, Darul Fikr, Tarihsiz.
- Tunç, Cihad: "İslamda Zikir ve Dûa", **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 5, s. 31-42, Kayseri 1988.
- Tümer, Günay: "Çeşitli Yönleriyle Din", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXVIII**, s. 213-267, Ankara 1986.
- Vergote, Antoine: **Din İnanç ve İnançsızlık**, (Çev.: Veysel Uysal), İstanbul, 1999.
- Yavuz, Kerim: **Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi**, Ankara 1983.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi: **Hak Dini Kur'an Dili I-X**, İstanbul, Tarihsiz.

Mevkûf Hadisler ve Hükmen Merfû‘ Kavramı

Dr. Muhammet Yılmaz*

A- Mevkûf Hadisler

Kaynağı (söyleyeni) açısından hadisleri taksime tabi tuttuğumuzda, metni Hz. Peygamber’e ait rivayetlere *merfû‘*, sahâbeye ait rivayetlere *mevkûf*; tâbiûna ait rivayetlere de *maktû‘* hadis denildiğini biliyoruz. Ayrıca mevkûf hadis, en yaygın şekliyle, isnadı sahâbede kalan rivayetler olarak tanımlanabilir. Ancak bu tür rivayetlerin tamamının sahabenin söz, fiil ve uygulamaları olduğu da tartışılmıştır. Zira, isnadı sahâbede kalmakla birlikte esasen Hz. Peygamber’e ait rivayetler de mevkûf kategorisinde değerlendirilebilmektedir. O halde bu rivayetlere, isnadı sahâbede son bulunduğu için mevkûf mu diyeceğiz? Asıl itibariyle Hz. Peygamber’e ait olma durumlarına göre merfû‘ mu diyeceğiz? Yoksa bu tür haberlere rivayet şekli itibariyle mevkûf, muhteva bakımından merfû‘ ismini mi vereceğiz?

İşte biz bu çalışmamızda öncelikle mevkûf hadisin tanımı ve nitelikleri üzerinde duracak, daha sonra da merfû‘ hadisle ilgisini ve bu çerçevede geliştirilen hükmen merfû‘ kavramını ele alacağız.

I- Mevkûf Hadisin Tanımı ve Nitelikleri

Sözlükte “durmak” anlamına gelen “VKF” kökünden ism-i mef’ul kalıbında türetilmiş bir isim olan ve “durdurulmuş” anlamına gelen *mevkûf* kelimesi¹, hadis ıstılâhında “bir haberin isnadının, Hz. Peygamber’e kadar ulaşmayıp, sahâbede son bulması; yani orada durdurulması” demektir. Bu şekilde bir haberi, sahâbede durdurarak rivayet etmeye *vakf*, böyle yapan râviye de *vâkıf* denir.² Bununla ilgili olan “vakafehû” kelimesi ise, “Falanca, hadisi falancaya varınca durdurdu” demektir. Dolayısıyla bir hadis rivayet edildikten sonra “vakafehû” denilmiş ise,

* Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, IX, 359.

² Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 416.

râvinin, isnadı Hz. Peygamber'e kadar ulaştırmayıp, sahâbede bıraktığı; bir başka deyişle de o hadisin mevkûf olarak rivayet edildiği ifade edilmiş olur³.

Şu halde *mevkûf hadisi*; "muttasıl veya munkatı" olarak sahâbeden rivayet edilen söz, fiil veya buna benzer rivayetler" olarak tanımlayabiliriz.⁴ Görüldüğü gibi burada rivayet sahâbede kalmakta ve Rasûlullah'a ulaşmamaktadır.⁵ Bu tarifteki, *buna benzer* tabirinin, sonraki kaynaklarda daha ziyade *sahâbenin takriri* olarak ifade edilmiş olduğunu da söyleyebiliriz.⁶ Bununla birlikte, sahâbe takrirlerinin mevkûf hadis sınırı içine girip girmediği şüphelidir.⁷

Bu noktada şunu hatırlatmakta fayda görüyoruz: Horasan alimleri mevkûfu "eser", merfû'u ise "haber" olarak isimlendirirken; muhaddisler, her ikisini de "eser" olarak nitelendirmişlerdir. Hatta muhaddis, esere nispet edilerek "eserî" adını da almıştır. Aynı şekilde "esertü'l-hadise" tâbiri "hadisi rivayet ettim" mânâsında kullanılmıştır.⁸ Horasan alimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî(ö.461/1069)'nin: "Fakihler, Rasûlullah'dan rivayet edilenlere *haber*, sahâbeden rivayet edilenlere ise *eser* demektedirler" dediği nakledilmektedir.⁹ Bazı kaynaklarda bu ifade, bir kısım Şâfi'i alime nispet edilmektedir.¹⁰ Nevevî (ö. 676/1277), muhaddislerin, merfû'yahut

³ Aynı yer.

⁴ İbnü's-Salâh, 'Ulümü'l-Hadîs, s. 41-42; Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teysîr*, s.27; Cürcânî, *ed-Dibâcü'l-Müzehebb*, s. 53; Kâsımî, *Kavâ'idü't-Tahdîs*, s.130; 'Irâkî, *et-Takyîd ve'l-İdâh*, s. 67; *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*, I, 123; Tehânevî, *Yeni Usûl-i Hadîs*, s. 43; Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, s. 99.

⁵ İbnü's-Salâh, *Age*, s.41-42; 'Irâkî, *et-Takyîd*, s.67.

⁶ Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, I, 185; Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I (Mukaddime), 135; Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 275; Yardım, *Hadîs I*, s. 37; Hasenî, *el-Menhelü'l-Latîf*, s. 38.

⁷ Yardım, *Hadîs I*, s. 37. Mevkûf tabiri, mutlak anlamda sahâbîye ait sözler ve fiiller için kullanılırsa da bazen bir kayıtla sahâbe dışında herhangi tâbîi veya râvi için de kullanılmıştır. Meselâ, bir râvi, bazı hadisleri rivayet ettikten sonra, "hadîsu kezâ ve kezâ vakafehû fulânun alâ 'Atâ ev 'alâ Tâvûs" (falanca şu hadisleri 'Atâ'ya, ya da Tâvûs'a mevkûf kıldı); veya "mevkûfun 'alâ 'Atâ" (bu hadis 'Atâ üzerine mevkûfdur) ve benzeri sözler kullanılırsa isnadın 'Atâ'ya ya da Tâvûs'a kadar geldiğine işaret eder. Bu durumda mevkûf tabiri istilah manasında değil, sözlük manasında kullanılmış demektir (İbnü's-Salâh, *Age*, s.41; Nevevî, *et-Takrîb*, s.27; *İrşâd* s.75; Süyûtî, *Age.*, I, 185; İbn Kesîr, *el-Bâ'is*, s.49; 'Irâkî, *et-Takyîd*, s.67; Koçyiğit, *Age.*, s.276; Uğur, *Age.*, s.275).

⁸ İbnü's-Salâh, *Age*, s. 41; Nevevî, *et-Takrîb*, s. 27; *İrşâd*, s. 76; İbn Kesîr, *Age*, s. 39; Tehânevî, *Age.*, s. 29,30; Hatîb, *Usûlü'l-Hadîs*, s. 380

⁹ İbnü's-Salâh, *Age*, s. 41; 'Irâkî, *et-Takyîd*, s. 67; *Şerhu Elfiyye*, I, 123.

¹⁰ Ensârî, *Fethu'l-Bâkî*, I, 123.

mevkûf olsun bütün rivayetleri "eser" diye isimlendirdiklerini söylerken¹¹, İbn Hacer (ö. 852/1448), *Nuhbetü'l-Fiker*'de, hem mevkûfa hem de maktû'a¹² "eser" denildiğine işaret etmektedir.¹³

İbn Kesîr (ö. 774/1373), sahâbeden rivayet edilen haberlere "eser" denilmesinden hareketle, birçok alimin, "Câmi'" niteliğindeki kitaplarını "*es-Sünen ve'l-Âsâr*" şeklinde isimlendirdiklerini ifade etmekte ve Tahâvî (ö. 321/933) ile Beyhakî (ö. 458/1066)'nin "*es-Sünen ve'l-Âsâr*" adlı eserlerini buna misal olarak göstermektedir.¹⁴

Hadis Usûlü konularını 52 çeşide ayıran ve beşinci çeşit olarak mevkûf rivayetleri zikreden Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), "mevkûf hadîs" tabiri yerine "mevkûf rivayetler" ifadesini kullanmış ve mevkûf rivayetleri de kendi içerisinde beş kısımda ele almıştır. Bunlar:

1- Sahâbede kaldığı halde, hadis metni içerisinde "Rasûlullah" kelimesinin zikredilmesinden dolayı, hadis ilminin inceliklerini bilmeyenlerin, müsned zannettikleri rivayetler.¹⁵

Rivayet edildiğine göre Muğîre b. Şu'be şöyle demiştir: "Rasûlullah'ın ashâbı,(ziyaret için evine gittiklerinde) kapısına parmaklarıyla vururlardı."¹⁶ Bu haberin metninde "Ashâb" kelimesinden sonra "Rasûlullah" kelimesi zikredildiği için¹⁷ müsned zannedilmiştir.¹⁸ Bu tür rivayetleri, sahâbeden biri, arkadaşlarının fiili olarak anlatmaktadır. Hiçbir sahâbî bu haberi Rasûlullah'a isnad etmemiştir, dolayısıyla bu tür rivayetler mevkûfdur.¹⁹

İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), sahâbenin devamlı olarak yaptığı fiillere Rasûlullah'ın vâkıf olmasını daha uygun olacağından hareket ederek, bu tür

¹¹ Nevevî, *İrşâd*, s. 76; Zekeriyâ el- Ensârî, *Fethu'l-Bâkî*, I, 123.

¹² Tâbiûn'dan nakledilen söz ve fiiller.

¹³ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, s. 78.

¹⁴ İbn Kesîr, *Age*, s. 39.

¹⁵ Hâkim, *Ma'rîfetü 'Ulûmi'l-Hadîs*, s.19

¹⁶ Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, s. 371, H.No: 1080

¹⁷ Metnin aslı "Kâne ashâbu Rasûlillah..." şeklindedir.

¹⁸ Hâkim, *Age*, s.19, İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-Usûl*, I, 120 Ayrıca Nevevî, Hâkim'le birlikte Hatîb'in de bu hadisi mevkûf olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Nevevî, *İrşâd*, s. 77.

¹⁹ Hâkim, *Ma'rife*, s.19. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *Age*, I, 120.

hadislerin merfû' olduğunu söylemiştir.²⁰ Nevevî de bu görüştedir.²¹ Süyûtî (ö. 911/1505) ise, bu gibi hadislerin lafzen müsned olmayıp mânâ yönüyle müsned olduğunu söyleyerek iki görüşün arasını bulmaya çalışmıştır.²²

2- Hadis alimleri tarafından, sahâbede kaldığı kolayca anlaşılan, isnadda her hangi bir râviyi atlamaksızın sahâbeye kadar rivayet edilen mevkûf haberler. Burada, hadisi rivayet eden râvi, sahâbiye ulaştınca, “(sahâbî) şöyle şöyle yapıyordu” veya “şöyle şöyle diyordu” veyahut “şöyle emrediyordu” gibi ifadeler kullanır.²³ İşte, Hâkim'in bu “mevkûf” tanımı daha sonraki kaynaklarda esas alınmış ve bu tanımdan hareketle “mevkûf hadis” denildiğinde genellikle sahâbenin söz, fiil ve takrirleri anlaşılmıştır.

3- Sahâbe tefsiri olarak kabul edilen mevkûf rivayetler. Hâkim, Abdullah b. Ebi'l-Huzeyl'den, Ebû Hureyre'nin, Müddessir sûresinin 29. âyetini (*Levvâhatün li'l-beşer*) “Kıyamet günü Cehennem onları karşılar ve bir defada yakıp yok eder, kemik üzerinde hiçbir et parçası bırakmaz” şeklinde tefsir ettiğini nakletmekte ve bu gibi mevkûf rivayetleri, sahâbe tefsiri olarak kabul etmektedir.²⁴ Hâkim, sebab-i nüzûlle ilgili olmayan sahâbe tefsirlerinin mevkûf olduğunu kabul etmekle birlikte; Câbir'den nakledilen “Yahudiler; kim hanımına, arkadan yaklaşırsa, (doğacak) çocuk şaşı olur diyorlardı; bunun üzerine ‘kadınlarınız sizin için bir tarladır’²⁵ âyeti nazil oldu”²⁶ gibi rivayetlerin, baştan sona müsned olduğu ve mevkûf olmadığını belirterek şöyle demiştir. “Vahye, Kur’ân’ın nüzûlüne şahit olan bir sahâbinin, bir âyetten bahsederken, ‘bu âyet şurada şu sebeble nazil oldu’ demesi, müsned hadistir.”²⁷

²⁰ İbnü's-Salâh, *‘Ulûmü'l-Hadîs*, s. 44.

²¹ Nevevî, *Takrîb*, s. 28.

²² Süyûtî, *Age.*, I, 187. Ayrıca bkz. Nevevî, *İrşâd*, s. 77.

²³ Hâkim, *Age.*, s.19; İbnü'l-Esîr, *Age.*, I, 120.

²⁴ Hâkim, *Age.*, s.20.

²⁵ Bakara, 223.

²⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 517; Tirmizî, *Sünen*, Tefsîru'l-Kur’ân, 3 (V, 215) Had. No: 2978; İbn Mâce, *Sünen*, Nikâh, 29 (I, 620), Had. No: 1925

²⁷ Hâkim, *Age.*, s. 20. Sahâbenin Kur’an tefsiri ile ilgili sözlerinin mevkûf hadis mi olduğu yoksa merfû' hükmünde mi kabul edilmesi gerektiği tartışma konusu olmuştur. Genel olarak, sahâbenin, âyetin nuzül sebebi veya buna benzer bir durumla ilgili tefsiri Merfû' hadis olarak kabul edilirken; bunların dışında yapmış oldukları tefsirler mevkûf

4- Sahâbeye ulaşmadan önce mürsel olan mevkûf rivayetler. Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yakup, Bahr b. Nasr, Abdullah b. Vehb, Muhammed b. Amr, İbn Cüreyc, Süleyman b. Mûsâ el-Eşdak'dan rivayet edildiğine göre Câbir b. Abdillâh şöyle demiştir: "Oruç tuttuğunda, kulağın ve gözün haramlara karşı; dilin de yalana karşı oruçlu olsun. Hizmetçiye iyi davran. Vakar sahibi ve olgun ol. Oruçlu gününle, oruç tutmadığın gün bir olmasın."²⁸

Hâkim, yukarıda sened zinciri verilen bu rivayetin, bu ilmin inceliklerini bilmeyen birisi tarafından Câbir'de mevkûf zannedebileceğini belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: "Oysa bu hadis, mevkûf olmakla birlikte, 'vakf' dan önce mürseldir. Zira hadisin râvilerinden Süleyman b. Mûsâ el-Eşdak (ö. 119/737), Câbir (ö.78/697)'den hadis işitmediği gibi; onu görmemiştir de. Diğer birçok hadiste bu iki şahıs arasında 'Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732) vardır. Bu rivayette Süleyman b. Mûsâ, aradaki 'Atâ b. Ebî Rebâh'ı atlayarak (yani tebe-i tâbiünden birisi tâbiyi atlayarak) hadisi sahâbîde mevkûf kılmaktadır."²⁹

5- Asıl itibariyle müsned olmakla birlikte, bazı râvilerin senedi kısaltarak Hz. Peygamber'e isnad etmedikleri rivayetler.³⁰

Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed el-'Anberî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim el-'Abdî, Ümeyye b. Bistâm, Yezîd b. Züray', Ravh b. el-Kâsım, Mansûr, Rib'î b. Hırâş'dan rivayet ettiğine göre Ebû Mes'ud (el-Ensârî) şöyle demiştir: "İnsanların, (İlk) peygamberlik sözlerinden idrak ettiklerinden birisi de (şudur): "Utanmazsan dilediğini yap."³¹

Hâkim, bu rivayeti, Sevrî, Şu'be ve bunların dışında bazı alimlerin Mansûr'dan Rasûlullah'a isnad ettiklerini söylerken, Ravh b. el-Kâsım'ın, Ebû Mes'ûd'a vakfettiğini belirtmektedir. Hâkim, bu tür hadislerin oldukça çok olduğunu ve bunların senedlerinin de ancak hadis tenkitçileri tarafından

sayılmıştır (Nevevî, *İrşâd*, s. 78; İbn Kesîr, *Age.*, s.40; 'Irâkî, *Şerh*, I, 132,133; Hatîb, *Usûl*, s.381)

²⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 271.

²⁹ Hâkim, *Age.*, s.20-21.

³⁰ Hâkim, *Age.*, s.21; İbnü'l-Esîr, *Age.*, I, 120.

³¹ Krş. Buhârî, *Sahîh*, Enbiyâ, 54, *el-Edebü'l-Müfred*, I, 209 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Edeb, 6; İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 371; Beyhakî, *Sünen*, X, 192.

bilinebileceğini ilave ederek, bu tür haberlerin mevkûf sayılmayacağını vurgulamaktadır.³²

Burada, mevkûf hadiste isnad meselesi üzerinde de kısaca durmakta fayda görmekteyiz. Zira Hz. Peygamber'in hadisleri gibi, sahâbeden rivayet edilen haberler de sened itibariyle ya muttasıl ya da munkatı' olarak değerlendirilmektedir.³³ Mevkûf hadislerden isnadı sahâbîye kadar muttasıl olarak gelen rivayetlere “mevsûl mevkûf” denilirken, isnadı muttasıl olmayanlara ise, “mevsûl olmayan mevkûf” nitelendirilmesi yapılmaktadır.³⁴ Esas itibariyle mevkûf haberlerde, isnadın sahâbîye kadar muttasıl olarak gelmesi genel olarak şart koşulmamış ise de; bazı alimlerin, isnadın kesintisiz olarak sahâbîye kadar ulaşmasını şart koştuklarını görmekteyiz.³⁵ Ancak bu görüş çoğunluk tarafından itibar görmemiş, isnadı ister muttasıl olsun, ister olmasın, sahâbe sözlerinin hepsine mevkûf hadis denilmiştir. Hadis kaynaklarında mevkûf rivayetlere delalet eden tabirler ise genel olarak şöyledir: “Kâle İbnü Abbâs, ev fe‘ale, ev karrara kezâ (İbn Abbâs şöyle dedi, şöyle yaptı veya falan şeyi şöyle tahrir etti).” “Câe ‘an İbni Abbâsin mevkûfen (İbn Abbâs’dan mevkûf olarak rivayet olunur ki).” “Hüve mevkûfun ‘alâ İbni Abbasin (bu hadis, İbni Abbas’a varınca mevkûfdur, yani senedi oraya dayanmış, öteye geçmiyor)”³⁶ Ayrıca, tâbiündan birinin “Ömer İbnü'l-Hattâb şöyle dedi”, yahut “şöyle yaptı”, “önünde şöyle hareket edildi, onu reddetmedi” demesi de, o haberin mevkûf olduğuna delalet etmektedir. Ancak burada sahâbeden rivayet edilen bu gibi haberler, Hz. Peygamber zamanına izafe edilirse veya Hz. Peygamber'den öğrenilen herhangi bir meseleye isnad ederse, bunlara hükmen merfû' dendiğini³⁷ de hatırlatmalıyız.

II- Mevkûf Hadisin Zayıf ya da Mevzû' Olması

Sahih ve Hasen hadis şartlarına sahip olmayan hadislere zayıf hadis denilmesinden hareketle, “mevkûf hadis”in de mürsel, munkatı', mu‘dal, müdelles,

³² Hâkim, Age., s.21

³³ İbnü's-Salâh, Age, s.41; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 115

³⁴ İbnü's-Salâh, Age, s.41.

³⁵ Hatîb, Age., s.380

³⁶ Naim, Age, I, 135.

³⁷ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s.115

mu'allak, muzdarib, mablûb, mûnker, metrûk, maktû' hadis çeşitleri gibi zayıf hadisler kategorisinde ele alındığını söylemek durumundayız.³⁸ Ancak bu hadis çeşitleri arasında yerine ve durumuna göre zayıflık bakımından farklar olduğu da bilinen bir gerçektir. Zira bir hadisin sıhhat veya zayıflığı, o hadisin isnâdının veya râvilerinin durumuna göre değişmektedir.³⁹

Mevkûf hadisin, zayıf hadisler içerisinde yer almasının en büyük sebebi, bu hadisin senedinin Rasûlullah'a ulaşmamış olması, yani senedinde inkita' (kopukluk) bulunmasıdır. Oysa "mevkûf", zaten senedi sahâbede kalan rivayetler için kullanılan bir terimdir. Başka bir deyişle, mevkûf hadis denildiğinde, bununla kastedilen, o rivayetın sahâbeye ait olduğudur. Dolayısıyla, senedin Hz. Peygamber'e ulaşmaması mevkûf rivayet için tabî bir durumdur.

Sahâbe söz, fiil ve takrirlerine mevkûf isminin verilmesi, daha çok isnadın sahâbide son bulması ve Hz. Peygamber'e ulaşmamış olmasına bağlanmakla birlikte, bu hususta farklı yaklaşımlar da vardır. Bunlardan en çok dikkatimizi çeken ise şudur:

"Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleri nasıl 'merfû' sıfatı ile ifade edilmek istenmişse; ashâbın söz ve fiilleri de 'mevkûf' sıfatı ile ifadelendirilmek istenmiştir. Bu sıfat da, merfû'da olduğu gibi, senedin değil sözün sıfatıdır. Bu sebeple, bazı kaynakların kaydettiği, 'sahâbe sözlerine mevkûf denilmesi, isnadın sahâbede son bulması ve onun Hz. Peygamber'e ulaşmaması sebebiyledir' ifadesi de üzerinde düşünülmesi gereken bir görüştür. Merfû' hadis için ileri sürülen bu mülâhaza, ancak şöyle bir durum için geçerli olabilir. Meselâ, bir kaynakta sahâbe sözü olarak geçen bir metin, bir başka kaynakta senedi ile birlikte Hz. Peygamber'e izafe edilmiş ise, mevkûf olarak rivayet edilen bu birinci metin, merfû' vasfını kazanmış olur ki, işte bu gibi mevkûflar için yukarıdaki görüşü benimsemek uygun olabilir. Kaldı ki, ashâba dair bir sözün senedi kaydedilmemiş bulunabilir. Bu durum ise, ona, 'mevkûf hadis' olma vasfından bir şey kaybettirmez. Zira burada önemli olan husus, sözün senedi değil, onun kime ait olduğudur."⁴⁰

³⁸ Kâsımî, Age., s.130; Aydınlı, Age., s.163

³⁹ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s.119

⁴⁰ Yardım, Age., s. 37

Buna göre bir hadisin, merfû', mevkûf veya maktû' olması, sıhhat yönüne tesir etmez. Sıhhat için başka şartlar aranmalıdır. Nasıl ki merfû' bir hadis, sahih olabileceği gibi zayıf veya mevzû' da olabiliyor, aynı şekilde sahâbeden nakledilen bir haberin de zayıf veya sahih olması mümkündür.⁴¹ Mevkûf bir hadise "sahihtir" demekle, onun Hz. Peygamber'e aidiyeti söylenmediği gibi, onunla amel etmenin vacip olduğu da belirtilmiş olmamaktadır.⁴²

Esasen sahâbe sözlerine hadis lafzının izafe edilerek kullanılması bir takım sakıncaları da beraberinde getirmiştir. Bu sakıncaların en büyüğü, bu sözlerin sıhhat bakımından değerlendirilmesi esnasında ortaya çıkmaktadır. Sahâbe sözlerinin, Hz. Peygamber'in hadisleri ile aynı kritere vurularak sahih-zayıf ikili ayrımı içerisinde değerlendirilmesi yanlış sonuçlar doğurmaktadır. Bu duruma dikkat çeken Ali Toksarı, şöyle demektedir: "Sahâbe sözlerini, söyleyen açısından ele aldığımızda bunların sahiplerinin sahâbe olduğunu ifade etmemiz, sıhhat noktasında ele alırken ise, bir nevi Rasûlullah'ın hadisleriymiş gibi değerlendirmeye tabi tutmamız, mantık ölçüleri içerisinde kabul edilecek hususlardan değildir. Şu halde bu sözler, inkita' ve ittisal bakımından ele alınırken bunların sahâbî sözü olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir deyişle, sahâbî sözleri değerlendirilirken bunlar hakkında tatbik edilecek kurallar Hz. Peygamber'in hadislerinden farklı olmalıdır. Sahâbî sözlerini, sahâbîler tarafından söylenmiş sözler olarak ele alırsak, merfû' hadislerin değerlendirilmesinde olduğu gibi, duruma göre bunlar hakkında da sahih, hasen veya zayıf tabirlerini kullanabiliriz."⁴³

Konumuzla ilgili bir başka problem de mevkûf hadisin, mevzû' hadis ile ilişkilendirilmesi meselesinde ortaya çıkmaktadır. Ali Yardım, mevkûf veya maktû' diye bilinen bazı sözlerin, nakil konusunda fazla titiz davranmayan şahıslarca, Hz. Peygamber'in sözü olarak (merfû') kaydedildiğini belirtmekte ve şöyle demektedir: "Bu durum, hadis ve haberleri senediyle birlikte nakletme geleneğinin terkedilmeye başlandığı hicrî beşinci asır sonlarından itibaren kendini göstermektedir. Meselâ "kâle İbnü Abbas" ve "kâle Hasenü'l-Basrî" denileceği yerde, sahâbeden veya

⁴¹ Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, II, 71

⁴² Naim, *Age*, I, 135

⁴³ Toksarı, "*Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri*", s. 352

tâbiûndan birisine ait bir sözün başına “kâle Rasûlullah” ifadesi ilave edilerek, o söz, “hadis”; daha doğrusu “merfû‘ hadis” hüviyetiyle nakledilmiştir. Mevzûât ile meşgul olan müellifler ise, bu gibi sözlere, -Hz. Peygamber’in hadisleri arasında bulunmadığı için- “mevzû‘ hadis” hükmünü vermekte tereddüt göstermemişlerdir. Bu yüzden, “mevzû‘ hadis” hükmü verilmiş birçok sözün, gerçekte “mevkûf hadis” veya “maktû‘ hadis” yani sahâbe veya tâbiûn sözü olduğu görülecektir.⁴⁴

Diğer taraftan Ebû Hafs Ömer b. Bedr el-Mevsîlî (ö. 622/1225)'nin, mevzû rivayetleri kaydedenlerin, sahâbî, tâbiû veya tebe-i tâbiû sözü olduğu halde, "uydurma hadis" zannederek kitaplarına aldıkları haberleri “*Ma'rifet'l-Vukûf 'ale'l-Mevkûf*” ismini verdiği bir kitapta topladığı ve “Bu tür haberleri mevzû rivayetler arasında zikretmek yanlıştır. Zira, ‘mevzû‘ ile ‘mevkûf’ arasında büyük fark vardır” dediği de kaydedilmiştir.⁴⁵

B- Hükmen Merfû‘ Kavramı

I- Hükmen Merfû‘un Tarifi

İsnadı sahâbede kalmakla birlikte, Hz. Peygamber dönemine izafe edilen rivayetlere hükmen merfû‘ denmektedir. Başka bir deyişle, sahâbeden mevkûf isnadla rivayet edilen bir haberin, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinden olması söz konusu ise, bu tür haberler merfû‘ haber hükmünde mütalaa edilmiştir. Nitekim sahâbenin “Hz. Peygamber döneminde şöyle derdik”, yahut “şöyle yapardık” diyerek yapılan işi veya söylenen sözü Hz. Peygamber dönemine izafe etmesi, o rivayetin merfû‘ hükmünü kazanmasına neden olmaktadır. Fakat böyle bir izafe yapılmamış, veya bu söz ya da fiilin merfû‘ olduğuna delalet edecek herhangi bir karine bulunmamış ise, o habere mevkûf demek gerekir.⁴⁶ Yine sahâbînin, herhangi bir fiil hakkında, Allah ve Rasûlü'ne taat veya ma'siyetle hükmetmesi de böyledir.⁴⁷ Aynı şekilde Hz. Peygamber'e isnad edilmemekle beraber sahâbenin veya tâbiûnun icthad eseri olarak söylemesi mümkün olmayan, fakat, Hz. Peygamber'e ait olduğu

⁴⁴ Yardım, Age., s.40 vd.

⁴⁵ Naim, Age., I, 136; Yardım, Age., s.41

⁴⁶ Koçyiğit, *Hadîs Usûlü.*, 275.

⁴⁷ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, s.75

anlaşılan söz, fiil ve takrirler de merfû' hükmünde olan hadislerdendir. Mesela, herhangi bir sahâbî veya tâbînün kıyametle ilgili söylemiş olduğu bir söz, onun bu sözü, kendisine öğreten biri bulunmadıkça söyleyemeyeceği, o birinin de Hz. Peygamber'den başkası olamayacağı düşüncesinden hareketle merfû' sayılır.⁴⁸ Ancak, bu tür haberleri verenin, isrâîlî nakillerde bulunanlardan olmaması önem arz eder. Aksi halde verdiği bilgilerin isrâîliyyat olması mümkündür.⁴⁹

II- Hükmen Merfû' Hadisin Kısımları

1- Hükmen Merfû' Olan Sözler

Sahâbenin, isrâîliyyattan almadığı, ictihadla ulaşılamayan, yaratılışın başlangıcı ve peygamberler gibi geçmişe ait haberlerle, fiten ve kıyamet olayları gibi geleceğe ait haberler bu kategoridedir. Yine bir sahâbînin, bir fiilin yapılmasıyla, Allah'ın o fiile vereceği sevap veya ceza hakkındaki sözü de böyledir. İşte bu gibi haberler merfû' hükmüne sahiptir. Çünkü sahâbînin bunları haber vermesi, o sahâbîye bunları haber veren başka birinin bulunmasını gerektirir ki, ictihad eseri olmayan konularda sahâbeye bu bilgiyi veren, Hz. Peygamber'den başkası olamaz.⁵⁰

Rivayet edildiğine göre İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Her kim (geçmiş veya geleceğe ait gaybı bildiğini iddia eden) bir arrâfa veya bir kâhine gider ve onun sözlerini tasdik ederse Muhammed'e indirileni inkar etmiş olur."⁵¹ Görüldüğü gibi bu hadiste ceza ilgili bir durum söz konusudur ve bu nedenle İbn Mes'ûd'un bu haberi Rasûlullah'dan duymuş olduğuna hükmedilir.⁵²

2- Hükmen Merfû' Olan Fiiller

Bunlar, sahâbînin kendi ictihadıyla yapma imkanı olmayan bazı hususlardır ki, sahâbî, bunları Hz. Peygamber yaparken gördüğünü söylemese bile, onların Hz. Peygamber'e ait olduklarına hükmedilir. Mesela; İmam Şafi'î (ö. 204/820), Hz. Ali'nin kusûf (güneş tutulması) namazını, her rekatta ikiden fazla rukû' ile kıldığını

⁴⁸ Koçyiğit, Age., s.267

⁴⁹ Çakan, *Hadîs Usûlü*, s.117

⁵⁰ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, s.72-73; Naim, Age., I, 134; Hasenî, Age., s.78; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s.168

⁵¹ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 429

⁵² Çakan, Age., s.117,118

haber vermiştir. Hz. Ali'nin bu namazı kendi ictihadıyla bu şekilde kılmış olabileceği söylenemez. Fakat bunu Hz. Peygamber'den bu şekilde öğrenmiş olabileceğine hükmedilir ve küsûf namazının, her rekâtta ikiden fazla rükû ile kılınması hükmen merfû' olur.⁵³

3- Hükmen Merfû' Olan Takrirler

Hükmen merfû' olan takrirler ise, sahâbenin, Hz. Peygamber zamanında bir işi, şu veya bu şekilde yaptıklarını haber vermesidir. "Biz Hz. Peygamber zamanında şöyle yapardık" denilerek yapılan rivayetlerin hükmen merfû' olduğunda şüphe yoktur. Çünkü sahâbenin devamlı olarak yaptıkları bir uygulamadan Hz. Peygamber'in habersiz olduğu söylenemez. Aynı şekilde yasak olan bir fiilin sahâbe tarafından devamlı olarak yapılması da düşünülemez. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in yapılmasına itiraz etmediği, izin verdiği veya müsamaha gösterdiği sahâbe fiilleri de merfû' hükmündedir.⁵⁴ Bu konuyla ilgili olarak İbn Hacer şöyle demektedir: "Hz. Peygamber'in takrirlerinden hükmen merfû'un misâli, sahâbenin Hz. Peygamber zamanında yaptıkları işleri haber vermesidir. Bunlar hakkında da merfû' hükmü verilir. Çünkü sahâbenin dinleriyle ilgili birçok meselede, Hz. Peygamber'e sual sormalarını gerektiren sebeplerin çokluğu dolayısıyla, O'nun (s.a.v.), sahâbenin fiillerine muttali olması kadar tabîi bir şey olamaz. Aynı zamanda bu devir, vahyin gelmekte olduğu bir devirdir. Bu bakımdan sahâbe her neyi yapmış ve yapmakta devam etmişlerse, o fiil, yapılması yasaklanmayan şeylerdendir. Nitekim Câbir ve Ebû Sa'îd'in "azl" in caiz olduğu hükmünü istidlâl etmeleri, bunun en güzel örneğini teşkil eder. Bu işi, yani "azl" i uyguluyorlardı ve Kur'ân'ın nuzülü de henüz sona ermiş değildi. Eğer "azl" yasaklanan fiillerden olsaydı, herhalde bunu Kur'ân-ı Kerîm yasaklardı."⁵⁵

Söz, fiil ve takrirler dışında, sahâbe ve tâbiûnun, açık ve belirli bir tabir kullanmaksızın naklettikleri bazı haberler daha vardır ki, bunlar da merfû' hükmüne

⁵³ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, s. 73; Naim, Age., I, 134; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 169; Çakan, Age., s.117; Hasenî, Age., s.78

⁵⁴ Naim, Age., I, 134; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 169

⁵⁵ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, 73; Ayrıca bkz. Hasenî, Age., s.79; "Azl" hadisi için bkz: Buhârî, *Sahîh*, Nikâh, 96; Müslim, *Sahîh*, Talâk, 26,27,28; Tirmîzî, *Sünen*, Nikâh, 39; İbn Hanbel, *Müsned*, III, 39.

sahiptirler. Mesela; bir tâbîî, bir hadisi, sahâbîye isnad eder ve sahâbi ismini zikrettikten hemen sonra "hadisi ref' eder", "onu rivayet eder", "isnad eder", "sözü sahibine ulaştırır", "rivayet etti" gibi bazı tabirler kullanır; fakat hadisi kime ref ettiğini, veya kimden rivayet ettiğini açıklamaz. Bu durumda da sözün asıl sahibinin Hz. Peygamber olduğu anlaşılır ve bu tür hadislerin de merfû' olduğuna hükmedilir.⁵⁶

III- Hükmen Merfû' a Delâlet Eden Lafız ve İbareler

1- "Biz (zamanında) şöyle yapardık" (Künnâ nef'alü kezâ) vb.

sözler

Esas itibariyle bir sahâbînin "biz (zamanında) şöyle yapardık", yahut "şöyle yapıyorduk" gibi sözleri, Hz. Peygamber dönemine izafe edilmediği takdirde mevkûf olarak kabul edilmiştir. İbnü's-Salâh da Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'ye uyararak bu şekilde söylemiştir.⁵⁷ Süyûtî; Hâkim, Ebû Bekr er-Râzî (ö. 370/980) ve Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1234) gibi alimlerin bu tür haberleri merfû' kabul ettiklerini belirtmiştir.⁵⁸ 'Irâkî (ö. 806/1403) de bu görüşün kuvvetli olduğunu belirtmektedir.⁵⁹

Ancak bu tür haberler, "Rasûlullah hayatta iken", "O aramızda iken", "O görüp durur iken, şöyle hareket etmekteydik", "bu şekilde diyorlardı", veya "yapıyorlardı" gibi Rasûlullah zamanına izafe edilerek rivayet edilmişlerse, bütün muhaddis ve usûl alimlerin merfû' kabul edilmiştir.⁶⁰ Buna göre, yukarıda bahsedilen terkiplerle Rasûlullah dönemine nispet edilerek nakledilen haberler, takriri hadis mahiyetini taşırlar.⁶¹

İmam Ebû Bekir el-İsmâîlî (ö. 271/981) ile Ebû Bekir el-Berkânî (ö.425/1034), bu çeşit tabirlerle rivayet edilen haberlerin merfû' olmayıp, mevkûf

⁵⁶ İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, s.73

⁵⁷ İbnü's-Salâh, *Age*, s.43; Süyûtî, *Age*, I, 185; Nevevî, *Takrîb*, s.28; *İrşâd*, s.76; 'Irâkî, *Şerh*, I, 129; *et-Takyîd*, s.68

⁵⁸ Süyûtî, *Age*, I, 185; İbn Kesîr, *Age*, s.39

⁵⁹ 'Irâkî, *Şerh*, I, 123; *et-Takyîd*, s.68

⁶⁰ Hâkim, *Age*, s.22; Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, I, 30; *Takrîb*, s.28; *İrşâd*, s.76; İbnü's-Salâh, *Age*, s. 43; İbn Kesîr, *Age*, s. 39; İbn Hacer, *Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, 75; Süyûtî, *Age*, I, 187; 'Irâkî, *Şerh*, I, 127 ; Hatîb, *Usûl*, s.381; Hasenî, *Age*, 79

⁶¹ 'Irâkî, *Şerh*, I, 127

olduğunu söylemişlerse de, bu görüşleri tasvip edilmemiştir.⁶² Zira bu gibi rivayetlerde, Rasûlullah'ın meselelere muttali olduğu ve bunları takrir ettiği ortaya çıkmaktadır.⁶³

Nevevî ise, Ebû İshâk eş-Şirâzî (ö.476/1083)'nin de benimsediği bir görüşten bahsetmektedir. Buna göre, yukarıdaki tabirlerle rivayet edilen haberler, eğer gizli kalması düşünülemez meselelerden ise, bu haber merfû', değilse mevkuftur. Hele anlatılan kıssanın muhtevasından buna Rasûlullah'ın vâkıf olduğu anlaşıyor ise, böyle bir haber kesinlikle merfû'dur.⁶⁴

Bir tâbiî, “şöyle yapıyorlardı”, “şöyle diyorlardı” veya “bunda bir beis görmezlerdi” dediğinde bu sözleriyle onun sahâbeyi kastettiği açıktır. Başkasının kastedildiğine dair bir delil olmadıkça hüküm böyledir. Aynı şekilde “selef bunu yapıyordu”, “şunu diyordu” gibi sözler de sahâbeye râcidir. Tâbiûn “selef” dediğinde, bu, mutlak anlamda, sadece sahâbe içindir. Tâbiûnden sonra gelenlerin sözlerinde ise bu tabir, hem sahâbeyi, hem de tâbiûnu içine alır.⁶⁵

2- “*Şöyle yapmak sünnettir (Mine's-sünneti kezâ)*”

Sahâbenin, “mine's-sünneti kezâ” (şu şey sünnettendir, sünnettir) sözü, hem merfû' hem de mevkûf ihtimali bulunan sîgalardandır. Hz. Ali'den rivayet edilen, namazda ellerin bağlanmasının “sünnetten” olduğu ile ilgili rivayet müsned merfû' kabul edilmiştir. Burada Hz. Ali, Rasûlullah'ın sünnetinden başka bir şey kastetmemiş ve bu sünnete uyulması gerektiğini belirtmiştir. Zaten muhaddislerin çoğu, bu sîga ile nakledilen rivayetlerin merfû' olduğu görüşündedirler.⁶⁶ Ancak, Ebû Bekr es-Sayrafî (ö. 330/941), Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/954) gibi bazı alimler, burada, Rasûlullah dışında başka birinin de kastedilmiş olabileceğini söylemişlerdir.⁶⁷ İbn Hacer'in ifadesine göre, İbn Abdi'l-Berr (ö. 463/1071) bu görüş

⁶² İbnü's-Salâh, Age., s.43; Süyûtî, Age., I, 186; Nevevî, *Takrîb*, s.28; İbn Kesîr, Age., s.39.

⁶³ İbnü's-Salâh, Age., s.43

⁶⁴ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 30

⁶⁵ Tehânevî, Age., s.122,123

⁶⁶ Hâkim, Age., s.22; Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 30,31; Hatîb el- Bağdâdî, *el-Kifâye*, 592; Süyûtî, Age., I, 188; Kasimî, Age., s.144; İbn Hacer, Age., s.74; İbn Kesîr, Age., s.39; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, s. 281; Hasenî, Age., s. 79

⁶⁷ 'Irâkî, *Şerh*, I, 125

üzerinde ittifak bulunduğunu ileri sürmüş ve "sahâbeden başkası bu ibareyi kullanır ve 'sünnetü'l-Ömereyn' ifadesinde olduğu gibi, 'sünnet' lafzını sahibine izafe etmez ise, bu ibare ile naklolunan haberler yine hükmen merfû' sayılır" demiştir.⁶⁸ Bu ifadenin Hz. Peygamber'in vefatından önce veya sonra söylenmesi arasında bir fark yoktur.⁶⁹

Ancak, İbn Abdi'l-Berr'e nisbet edilen, bu görüş üzerinde ittifak bulunduğu yolundaki iddia ihtilafli bir konudur. İmam Şafî'den bu konu ile ilgili olarak iki görüş nakledilmiştir: Şafî mezhebinden Ebû Bekr es-Sayrâfî; Hanefî mezhebinden Ebû Bekr er-Râzî ve Zâhirî mezhebinden İbn Hazm (ö.466/1064), bu tabirle rivayet edilen haberlerin merfû' olmadığını ileri sürerek, buna "sünnet" tabirinin Hz. Peygamber'le birlikte sahâbe ve tâbiûn için de kullanılmasını delil göstermişlerdir. Şu var ki, bunlara cevap olarak, "sünnet" bahis konusu olduğu zaman, bununla Hz. Peygamber'in sünnetinden başkasının kastedilmiş olmasının uzak bir ihtimal olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim Buhârî (ö. 256/870), *Sahîhi*'nde İbn Şihâb tarikiyle Sâlim İbn Abdillâh İbn Ömer'in, babasından naklettiği Haccâc'la ilgili bir kıssasını zikretmiştir. Bu kıssaya göre, Sâlim İbn Abdillâh İbn Ömer; Haccâc'a : "Eğer Sünnete göre amel etmek istersen, öğle ve ikindi namazlarını cemederek kıl" demiş; İbn Şihâb da Sâlim'e "Hz. Peygamber bunu yapıyor muydu?" diye sorunca, Sâlim: "Hz. Peygamber'in Sünneti'nden başka bir şeye mi tabi olurlar?" cevabını vermiştir.⁷⁰ Medine ehline mensup, fukahâ-i seb'adan ve tâbiûnun hafızlarından olan Sâlim, sahâbenin "sünnet" lafzını kullandıkları zaman, bununla yalnız Hz. Peygamber'in Sünnetini kastettiklerini mezkur haberinde açıklamış olmaktadır.⁷¹

İbn Hacer, "Madem ki bu tür rivayetler merfû'dur; o halde niçin burada 'kâle Rasûlullah' demiyorlar?" sorusuna şu cevabı vermektedir: "Onlar bu şekilde kesin bir tabir kullanmayı, günaha düşmekten korktukları ve ihtiyatlı olmak maksadıyla terk etmişlerdir. Nitekim Ebû Kılâbe'nin Enes İbn Mâlik'ten rivayet ettiği "Sünnet olan şudur: Bir kişi (hanımı/hanımları üstüne) bir kızla evlendiğinde,

⁶⁸ İbn Hacer, Age., s.73,74

⁶⁹ Hatîb el Bağdadî, Age., s.592

⁷⁰ Buhârî, *Sahîh*, Hacc,39

⁷¹ İbn Hacer, Age., s. 74.

yedi gün onun yanında ikamet eder(daha sonra sıra tayin edilir)...”⁷² hadisi bu cümlelendendir ve bu hadis Buhârî ve Müslim tarafından *Sahihlerinde* nakledilmiştir. Ebû Kılâbe, bu hadisle ilgili olarak şöyle demiştir: "Eğer dileseydim, Enes'in, hadisi Hz. Peygamber'e ref ettiğini söylerdim ve bunu söyleseydim yalan söylemiş olmazdım". Zira, burada geçen "sünnet olan" sözünün manası ref'tir. Fakat sahâbenin zikrettiği sîga ile hadisi rivayet etmek daha iyidir.⁷³

Diğer taraftan bir tâbiî "şöyle yapmak sünnettendir" derse, doğru olan bunun mevkûf olduğudur. Şafî mezhebinden bazı alimler, tâbiûnun gerek bu ifadesi ile ve gerekse "şununla emrolunduk", "şundan nehyedildik" gibi ibarelerle yaptıkları rivayetleri merfû' mürsel olarak kabul etmişlerdir.⁷⁴

c) "Şununla emrolunduk (Ümirnâ bi kezâ)" veya "Şundan nehyolunduk (Nühînâ 'an kezâ)"

Sahâbenin, bu tabirlerle söyledikleri sözler de hükmen merfû' kabilindedir.⁷⁵ Bu sözlerle ilgili olarak ortaya çıkan ihtilâf, bundan önceki "mine's-sünneti" sözüyle ilgili olarak ortaya çıkan ihtilaf gibidir. Çünkü bu emir ve nehiy mutlak zikrolduğunda, bunun zâhiri, emir ve nehyin sahibi olan kimseye delâlet eder ki bu kimse de Hz. Peygamber'den başkası değildir. Bununla beraber bazı kimseler, bu görüşe de muhalefet etmişler ve buradaki emir ve nehiyden maksadın Kur'ân emri, veya icmâ, yahut bazı halifelerin emir ve nehiyleri, veyahut ta ictihad ve istinbat olduğu ihtimali üzerinde durmuşlardır. Bu itiraza ise şöyle cevap verilmiştir: Asıl olan ilkidir, diğerleri ise ihtimaldir. Bu, tıpkı bir reisin emri altında bulunan bir şahsın "emrolundum" dediği zaman, ona emreden reisten başka birinin olmayışı gibidir.⁷⁶

Bu gibi sîgalarla rivayet edilen haberlerin, muhaddislere göre merfû' ve müsned kabul edildiği, sahih olan görüşün de bu olduğu ifade edildikten sonra, Ebû

⁷² Buhârî, *Sahîh*, Nikâh, 100,101; Müslim, *Sahîh*, Radâ, 43,45; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh, 31, İbn Mâce, *Sünen*, Nikâh, 26.

⁷³ İbn Hacer, *Age.*, s.74

⁷⁴ Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 30,31

⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Age.*, s.45

⁷⁶ Hâkim, *Age.*, s.22; İbn Hacer, *Age.*, s.74-75; Ayrıca bkz: Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 30; Hatîb, *el-Kifâye*, 592; 'Irâkî, *Şerh*, I, 127,128 ; Hasenî, *Age.*, s.79

Bekr el-İsmâilî gibi bazı alimlerin ise bu gibi rivayetleri mevkûf kabul ettikleri de belirtilmiştir.⁷⁷ İbnü's-Salâh'a göre bu gibi haberlerde, emir ve nehyeden Rasûlullah'dan başkası değildir.⁷⁸ Süyûtî de bu gibi sîgalarla yapılan rivayetlerin hükmen merfû' olduğu ve bu görüşün, aynı zamanda cumhurun görüşü olduğunu zikretmiştir.⁷⁹

Nevevî, sahâbenin, “şununla emrolunduk”, “şundan nehyolunduk”, “bu şekilde hareket etmek sünnettendir” veya Enes'in “Bilâl'e ezan lafızlarını ikişer ikişer; ikâmet lafızlarını da birer birer söylemesi emrolundu”⁸⁰ gibi rivayetlerinin cumhurun da dediği üzere merfû' olduğunu belirtmiştir. Nevevî, bu tür rivayetlerin merfû' olmadığını söyleyenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.⁸¹ Sahâbîlerin bu sîgalarla yaptıkları rivayetlerin, gerek Hz. Peygamber hayatta iken, gerekse vefatından sonra olması arasında fark yoktur.⁸²

d) “Hadisi ref' eder (Yerfe'uhu)” vb. sözler

Daha önce hükmen merfû' kavramını izah ederken değindiğimiz gibi, sahâbe veya tâbiûn tarafından sarih bir tabir kullanmaksızın nakledilen bazı haberler vardır ki, bunlar da hükmen merfû' kabul edilmişlerdir. Meselâ, bir tâbiû, bir hadisi sahâbeye isnad ettikten sonra “hadisi ref' eder”, “onu rivayet eder”, “isnad eder”, “rivayet ederek”, “sözü sahibine ulaştırır”, “rivayet etti”, gibi bazı tabirler kullanır; fakat hadisi kime ref' ettiğini, yahut kimden rivayet ettiğini tasrih etmez ise, bu sözün asıl sahibinin Hz. Peygamber olduğu anlaşılır ve hadisin merfû' olduğuna hükmedilir.⁸³

Sonuç olarak, isnadı sahabede kalan söz, fiil ve takrirlere genel olarak mevkûf hadis denilmiştir. Ancak dikkat edilecek olursa, bu tarif isnad merkezlidir.

⁷⁷ İbnü's-Salâh, Age., s. 45; Nevevî, *İrşâd*, s.77; İbn Kesîr, Age., s.39; 'İrâkî, *Şerh*, I, 126.

⁷⁸ İbnü's-Salâh, Age., s. 45

⁷⁹ Süyûtî, Age., I, 188

⁸⁰ Buhârî, *Sahîh*, Ezân, 1, 2; Müslim, *Sahîh*, Salât, 2,3,5.

⁸¹ Nevevî, *Takrîb*, s.28; İbn Kesîr, Age., s.39

⁸² Nevevî, *Takrîb*, s.28 ; İrşâd, s.77; Bağdâdî, *el-Kifâye*, s.592; Ayrıca bkz: Hatîb, *Usûl*, s.381

⁸³ İbnü's-Salâh, Age., s.46; Nevevî, *Takrîb*, s.28; *Şerhu Sahîhi Müslim*, I, 30; *İrşâd*, s.77; İbn Kesîr, Age., s.40; Süyûtî, Age., I, 191-193 ; 'İrâkî, *Şerh*, I, 133; Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, 169

Bu durumda rivayetin bir başka senedle Hz. Peygamber'e ulaşma ihtimali vardır. O zaman bu rivayet mevkûf değil, merfû' olmaktadır. Bir de sahâbeden nakledilmekle birlikte, Hz. Peygamber dönemine izafe edilerek hükmen merfû' statüsü kazanan rivayetler söz konusudur. Bütün bunlar mevkûf hadisin tarifi, sınırları, hükmen merfû' kavramı ve onunla ilgisi gibi konuların tekrar ele alınması ve bu tariflerin sınırlarının belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Nitekim bu tür rivayetler, sıhhat açısından ele alınırken önemli problemlerle karşılaşmaktadır. Kanaatimizce sahâbenin kendi söz, fiil ve takrirleri ile, isnadı sahâbede kalan ancak Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali bulunan rivayetlerin birbirinden ayrılması gereklidir. Bu durum özellikle sahâbe sözlerinin hukûkî değeri açısından oldukça önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- AYDINLI**, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1997.
- DÂRİMÎ**, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982,
- EBÛ DÂVÛD**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- ENSÂRÎ**, Zeynüddîn Zekerıyya b. Muhammed, *Fethu'l-Bâkî 'alâ Elfıyyeti'l-'Irâkî*, Fas 1354/1935.
- HÂKİM**, Ebu Abdullah Muhammed en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-Hadîs*, Kahire 1356/1937.
- HASENÎ**, Muhammed b. 'Alevî el-Mâlikî, *el-Menhelü'l-Latîf fî Usûli'l-Hadisi's-Şerîf*, Cidde 1410/1990.
- HATİB**, Muhammed 'Accâc, *Usûlü'l-Hadîs 'Ulûmuhû ve Mustalahuhû*, Beyrut 1409/1989.
- 'İRÂKÎ**, Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *et-Takyîd ve'l-Îdâh limâ Utlika ve U'lîka min Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Beyrut 1413/1993; *Şerhu Elfıyyeti'l-'Irâkî*, Fas, 1354/1935.

- İBN EBÎ ŞEYBE**, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el- Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, (Tahk: Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989.
- İBN HACER**, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Hadis Istılahları Hakkında Nühbetü'l-Fiker Şerhi*, (Trc:Talat Koçyiğit), A.Ü.İ.F.Yayınları, Ankara 1971; *el-Vukûf 'alâ mâ fi Sahîhi Müslim mine'l-Mevkûf*, (Thk:Abdullah el-Leysî el-Ensârî), Beyrut 1406/1986.
- İBN HANBEL**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İBN HİBBÂN**, Ebû Hâtım Muhammed el-Bustî, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân* (Thk: Şu'ayb el-Arnaût), Beyrut 1993-1994.
- İBN KESİR**, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî, *el-Bâ'isü'l-Hasis fi İhtisâri 'Ulûmi'l-Hadîs*, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1408/1988.
- İBN MÂCE**, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- İBN MANZÜR**, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut 1990.
- İBNÜ'L-ESİR**, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Câmi'u'l-Usûl fi Ehâdisi'r-Rasûl*, yy.1389/1969.
- İBNÜ'S-SALÂH**, Ebû 'Amr b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, *'Ulûmi'l-Hadîs*, Halep 1966.
- KÂSİMÎ**, Muhammed Cemâleddin, *Kavâ'idü't-Tahdîs*, Dimeşk 1961.
- KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992; *Hadis Usûlü*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1967.
- MÜSLİM**, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Thk: M. Fuâd Abdalbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.
- NAİM**, Ahmed, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1970.
- NEVEVÎ**, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şerefüddîn, *et-Takrîb ve't-Teyisr Li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr fi Usûli'l-Hadîs*, Beyrut 1986; *İrşâdü Tullâbi'l-Hakâik ilâ Ma'rifeti Süneni Hayri'l-Halâik*, (Thk. Nuruddin 'Itr), Beyrut 1411/1991.
- SÜYÛTÎ**, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekir, *Tedribü'r-Râvi fi*

Şerhi Takrîbî'n-Nevevî, Medine 1392/1972.

TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed İbnu Latîf el-Osmânî, *Yeni Usûl-i Hadîs*,

(Thk:Abdulfettâh Ebû Gudde, Trc: İbrahim Cânan), İzmir 1982.

TOKSARI, Ali, "*Hadîs İlmî Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri*", E.Ü.İ.F.D, Sayı:2,
Kayseri 1985.

UĞUR, Müctebâ, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.

YARDIM, Ali, *Hadîs I*, İzmir 1984.

Tasavvufta Allah Sevgisi

Öğr. Gör. M. Mansur Gökcan*

Tanımı:

Muhabbet, “hubb” kökünden türemiş bir isimdir. Hubb, sevmek demektir. Hubb kelimesinin zıddı “buğd” dur. Buğd, sevmemek, kin tutmak, hoşlanmamak manalarına gelir. Hubb kelimesinden türeyen “Muhabbet” kelimesi sevgi demektir.¹

Hubb, saf sevgiye denir. Kaynayan suyun üzerine çıkan kabarcıklara da “habab” denir. Bu ifadeye göre muhabbet, susamışlıktan kalbin kaynaması, taşması, kabarması, sevgiliye ulaşmak için çırpınmasıdır. Muhabbet kelimesinden anlaşılan şey sevgidir. Kur’an-ı Kerimde’de bu manada kullanılmıştır.²

Muhabbet, içinde su bulunan kap demek olan hubb kökünden gelir. Kap, içine konan şeyi tutar ve bir kap dolu olduğu şeyden başkasını içine almaz. Kalp muhabbetle dolunca içine sevgiliden başkası sığmaz. Şiddetli yağmurlar sebebiyle yükselen su üstündeki kabarcık ve damlacıklara “Hubâb” denir, muhabbet ise hubâbtan gelir. Muhabbet, sevgilinin cemalini görme heyecanı ve susuzluğu içinde bulunan bir kimsenin kalbinin galeyan etmesi ve coşmasıdır.³

Mutasavvıfların ilk dönemlerde muhabbet kelimesini kullandıklarını, daha sonraki dönemlerde “Aşk” kelimesini muhabbet kelimesinin yerine kullandıklarını görmekteyiz. Muhabbet kelimesi Türkçe’imizdeki “sevgi” kelimesinin karşılığıdır. Bu çalışmamızda muhabbet ve aşk kelimelerini sevgi anlamında kullanacağız.

I. Allah’ı sevmek:

Allah’a ulaşmak(Vuslat), Tasavvufta en önemli hedeftir. Bu hedefe doğru “Usûlu Aşere” ile yürüyen sûfi, birçok hal ve makamı yaşayabilir. Muhabbet, bu

* Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi

¹ İbn. Manzur, Lisanü’l-Arab, Kahire 1979, II, 742.

² Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, İstanbul 1992, 417-418; M. Necmettin Bardakçı, Tasavvuf, Isparta 2000, 93.

³ Abdulkerim Kuşeyrî, Kuşeyrî Risalesi, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1978,437-438.

Tasavvufta Allah Sevgisi

yürüyüşe başlamadan önce de, yürüyüş esnasında da sūfide sürekli olarak bulunması gereken bir özelliktir. Muhabbet, vuslat yolcusunun damarlarındaki kan gibi hayat kaynağı ve önüne çıkacak olan engelleri aşmada, karşılaşacağı sıkıntılara katlanmada hayat sebebidir.

“Haller ve makamlar, bir takım konaklama yerleridir. Muhabbet mahalli müstesna, talip, hangi merhalede bulunursa bulunsun, bu mahallin ondan zail olması caizdir. Muhabbet mahalli ve makamı ise, yol mevcut olduğu sürece hiçbir zaman ondan zail olmaz”.⁴

Hucvirî (Öl. 465 / 1072), bu ifadesinde; sūfi'nin ulaştığı hal ve makamların yok olabileceğini fakat muhabbetin asla yok olmaması gerektiğini belirtmiştir. Muhabbet, kaybolmamalı, eksilmemeli ve kulluk devam ettikçe, artarak devam etmelidir. Muhabbet sahibi olmayan bir kişi, makam sahibi de olamaz, hal sahibi de olamaz. Bütün bunlar, muhabbet sayesinde ulaşılan mevkiilerdir. Semmûn Muhib (Âşık Semmûn Öl.320/932): “Hak Teâlâ'ya giden yolun aslı ve esası muhabbetir.”⁵ diyerek vuslatta muhabbetin rolünü açıklamıştır. Sūfilerde muhabbet önemli olduğu gibi, Allah'la münasebeti olan her kul için de önemlidir. Muhabbet sahibi için; Yaratıcı ile irtibat sağlamak, kulluğu devam ettirmek, başa gelenleri olgunlukla karşılamak kolaydır. Kalbinde Allah sevgisi az olan veya bulunmayan kişi için, muhabbet sahibine kolay gelen bu işler çok zordur, hatta imkansızdır.

Cüneyd Bağdâdî (Öl. 297- 909): “Muhabbet, kalbin meylidir.”⁶ diyerek, muhabbetin kalple ilgili olduğunu ve sadece bir düşünce değil bir eylem olduğunu tespit etmiştir. Kalbin bu meyli Allah'a ve O'na ait şeyleredir. Muhabbet, seven kişiyi sevdiğine yöneltecek, O'na yaklaştıracak ve O'nu duymasını, görmese de görür gibi hissetmesini ve her an O'nun huzurunda olduğunu, kendisini müşahede ettiğini bilerek yaşantısına devam etmesini sağlayacaktır.

Muhabbet, kişiyi Allah'a yönelttiği gibi, gayrından da uzaklaştırır. Nefsin süfli arzularını dizginler ve kalbe hakim olmasının yollarını kapatır. Muhammed b.

⁴ Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, 448.

⁵ Hucvirî, a.g.e., 447 ; Annamerie Schimmel, Tasavvuf'un Boyutları, Adam Yayıncılık, İstanbul 1982, 64.

⁶ Kelabâzî, Ta'arruf, hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, 161

Ali Kettânî(Öl.322/933): “Muhabbet, tercihi sevgili için yapmaktır.”⁷ diyerek, sevgilinin arzularının kendi arzularının önüne geçmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu durumdaki kişinin kalbine nefsin istekleri değil, Allah’ın istekleri hükmeder. Bu tespiti Hucvirî’nin şu ifadesinde de görmek mümkündür: “Muhabbet, sevgilinin rızasını talep etmek, O’nu görmek için sabırsızlanmak, O’nu zikretmeyi alışkanlık haline getirmek, zikrinin dışında kalan her şeyden uzaklaşmak, hevâ ve hevesten yüz çevirmek, sevgi Sultanı’na yönelmek, bu Sultan’ın hükmüne itaat etmek ve O’nu yüceltmek manalarına gelmektedir.”⁸

Abdulkerim Kuşeyrî (Öl. 465 / 1072); muhabbetin, kalbin Allah’a meyli ve O’nunla olmak arzusu olduğunu şu sözleriyle açıklıyor: “Kulun Allah hakkındaki muhabbetine gelince, bu, kulun kalbinde duyduğu bir şey olup, ibare ile ifade edilemeyecek kadar latiftir. Bu hal ve his, insanı Allah Teâlâ’ya tazim etmeye, O’nun rızasını her şeye tercih etmeye, O’ndan ayrı kalınca sabırsızlanmaya Onsuz edememeye, Onsuz kalınca kararsız hale gelmeye, ünsiyet ve ülfetini, devamlı surette kalbi ile O’nu zikrederek bulmaya ve O’na karşı içinde bir heyecan duymaya sevk eder.”⁹

Kuşeyrî’nin ifade ettiği gibi, kişinin Allah’a yakın olması ve O’nu sevmesi; O’nu zikretmeye ve rızasını her şeyin üzerinde görmeye sevk etmelidir. Vücudun yemek, içmek, giyinmek gibi ihtiyaçları olduğu gibi ruhun da ihtiyaçları vardır. Ruhun, kalbin ihtiyaçları Kur’an-ı Kerimde belirtildiği gibi ancak zikrullahla ve muhabbetullahla karşılanabilir: “Bunlar iman edenler ve gönülleri Allah’ın zikriyle sükunete erenlerdir. Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”¹⁰

Allah sevgisinden yoksun olan bazı kimseler, dünyadaki birtakım nimetleri, bu nimetlerin yaratıcısına tercih ederler. Bütün ömürlerini bu sevgi ve nimetlere kavuşma hırsı ile geçirirler. Kur’an-ı Kerim, bu peşinden koştukları nimetleri adeta kendilerine Tanrı edindiklerini bildirmiştir: “İnsanlardan bazıları, Allah’tan başkasını Allah’a denk Tanrılar edinirler de onları Allah’ı sever gibi severler. İman

⁷ Kelabâzî, a.g.e.,161; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1998,112

⁸ Hucvirî, a.g.e., 446.

⁹ Kuşeyrî, a.g.e., 436.

¹⁰ Rad Sûresi, 13/ 28

Tasavvufta Allah Sevgisi

edenlerin Allah'a olan sevgileri ise çok daha fazladır."¹¹ Allah sevgisi dilde değil gönülde olmalıdır, fiilde olmalıdır. Bu sevgi teşhir edildiğinde ondan riya kokusu yayılabilir. Mü'min ibadetlerinde ihlaslı olduğu gibi, sevgisinde de, imanında da gösterişten, riyadan sakınmalı ve ihlaslı olmalıdır. Zunnûn Mısrî (Öl.245/859), bazı arkadaşlarının bulunduğu bir yere girdi. Bu toplulukta bulunan bir kişi muhabbetden bahsediyordu. Zunnûn, onun riya tehlikesi içinde olduğunu görünce dedi ki: "Ondan gelen bir zararın elemi hissedenden bir kimse Onu sevmez!" O kişi dedi ki: "O'nun zararıyla nimetlenmeyen bir kimse O'nu sevmez!" Bu söze karşı Zunnûn: "Nefsini O'nun sevgisi ile teşhir eden O'nu sevmez!" dedi. Zunnûn'un bu sözüne karşılık o kişi: "Estağfurullah, tevbe ediyorum." dedi.¹² Sevginin gösteriş haline sokulmasıyla nefsin haz duyacağı ve böylece beslenip kuvvetleneceği şüphesizdir. O halde Allah sevgisi ile de olsa nefse haz verecek davranışlardan kaçınılmalı ve nefse fırsat verilmemelidir.

İnsan, yapısı itibariyle iyilik yapmaya da, kötülük yapmaya da uygundur. İnsanın cüzi iradesini kullanma hürriyeti ve bundan dolayı da sorumlu olması, bu yapısının bir ifadesidir. İnsanın içindeki bu yapıyı, şeytânî ve rahmânî olarak ifade etmek mümkündür. Bu yönlerden hangisi beslenirse kalbe onun hakim olacağı şüphesizdir.

Mevlânâ (Öl. 672 / 1273), İnsan vücudunu, yırtıcı hayvanların dolaştığı bir ormana benzetiyor ve diyor ki: "Vücudumuzda binlerce hayvan... güzel, çirkin binlerce sıfat vardır. Bu sıfatlardan hangisi galip gelirse biz onun hükmü altına gireriz... Kalplerde her an bir çeşit şey baş gösterir. İnsan bazen şeytanlaşır, bazen melekleşir, bazen tuzak kesilir, bazen da yırtıcı hayvan olur."¹³

Kur'an-ı Kerim'de Allah, İnsanları en güzel biçimde yarattığını, sonra onları davranışlarından dolayı aşağıların aşağısına indirdiğini ¹⁴ belirtmiştir. Aklını kullanan ve iradesi ile Allah'ın iradesi mutabakat sağlayan, kalbi Allah sevgisi ile

¹¹ Bakara Sûresi, 2/ 165

¹² Gazâlî, İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn, Terc. Mehmet A. Müftüoğlu, Pirlanta Yayınevi İstanbul, 4, 680.

¹³ Mevlânâ, Mesnevi, Terc. Veled İzbudak, C 2. B 1415, 1420, S 108. İstanbul 1957, 108.

¹⁴ Tin Sûresi, 95 / 4 -5.

dolu olan İnsan kainattaki en yüce varlıktır. Kendisine verilen akıl cevherini kullanmayıp, nefsinin esaretine giren kimse de, en aşağı varlıktır. Mevlânâ, insanoğlunun bu durumunu misallerle açıklıyor: “ İnsanlar, yaratılışları bakımından yarı melek, yarı eşektir! Eşek olan yarıları, aşağılığa meyleder, öbür yarıları da akla meyleder!... Hayvani ruha sahip olan kişinin, huylarını değiştirmeye, nefsiyle savaşa girişmeye, aşağılıktan kurtulmaya istidadı vardır. Halbuki hayvanlarda istidat yoktur. Hayvanlıktaki özüğü apaçıktır! İnsandan yol gösteren bu istidat gitti mi ne yerse eşek beynidir!”¹⁵

A. Allah niçin sevilir?

Her eylemin bir sebebi olduğu gibi, elbette Allah'ı sevmenin de sebepleri vardır. Allah, pek çok sebepten dolayı sevmeye ve hamedilmeye layıktır. O'na ne kadar hamdetsek, O'nu ne kadar sevsek azdır. Allah niçin sevilir? Sorusunun cevabını yüzlerce madde halinde açıklamak mümkündür. Şimdilik bu konuyu iki madde ile açıklamaya çalışacağız.

I. Verdiği nimetler için sevilir:

Varlığımızın sebebi, annemiz ve babamız değil, onların da varlığının sebebi olan, ilk sebep olan Allah'tır. Her şeyi yoktan var eden Odur. Gazâlî (Öl.505/1111), bu gerçeği teşbihlerle açıklıyor: “ Nasıl düşünür ki insan, nefsini sevmiş olsun da nefsinin varlığı kendisine bağlı bulunan Rabb'ini sevmemiş olsun!... Malumdur ki güneşin hararetiyle müptela olan bir kimse gölgeyi sevdiğinde, ister istemez gölgenin varlığını temin eden ağaçları sever. Varlık aleminde her ne varsa, Allah'ın kudretine nispet, gölgenin ağaca nispeti gibidir. Zira hepsi O'nun kudretinin eserleri... Hepsinin varlığı, O'nun varlığına tabidir. Halk tabakası zannetti ki, ışık güneşin eseridir, güneşten doğuyor, güneşle var olmuştur. Halbuki bu katıksız bir yanılmadır. Zira gönül adamlarınca, gözlerle görmekten daha açık bir şekilde keşfolunmuştur ki, nur Allah'ın kudretinden hasıl olmuştur.”¹⁶

¹⁵ Mevlânâ, a.g.e., C 4. B 1495, 1525, S 123,125.

¹⁶ Gazâlî, İhyâ, 4, 610.

Tasavvufta Allah Sevgisi

Gazâlî'nin teşbihinde belirttiği gibi; gölgeyi seven kişi, gölgeye sebep olan ağaçları sever, kendi varlığını seven, varlığının sebebi olan Allah'ı sever. Bizi en güzel suretle,¹⁷ en güzel özelliklerle, mahlukatın en şerefliisi olarak yarattığı için Allah'ı sevmemiz gerekir. Yarattığı her şeyi, insanın varlığını devam ettirmesi için, insanın hizmetine tahsis etmesi sebebiyle de Allah, sevgiye lâyıktır. Cenab-ı Hakk'ın insanoğluna verdiği nimetlerin neler olduğu ve önemi, ancak o nimetler kaybedildiği zaman daha iyi anlaşılır. Göz gibi, kalp gibi, en önemli organlarımızdan bir tek parmağımıza kadar herhangi bir organımızı kaybedersek veya bu organlardan biri işlevini yapamayacak duruma gelirse, o zaman değerlerini daha iyi anlarız. “Yeryüzünde de, kendinizde de birçok âyetler (alametler- deliller) vardır. Hala görmeyecek misiniz? Gökyüzünde de size vadedilen rızıklar vardır.”¹⁸ Âyet-i Kerimesi enfüs de (kendimizde) ve âfâk da (kendi dışımızda) bildiğimiz veya henüz tespit edemediğimiz sayısız nimetlerle teçhiz edildiğimizi işaret etmektedir.

İnsanoğlu, ilmi gelişmesini artırdıkça Allah'ın verdiği nimetleri öğrenecek ve önemini daha iyi kavrayacaktır. “Allah'ın nimetlerini saymaya kalkarsanız, onu sayamazsınız”¹⁹ ifadesi ile Cenab-ı Hak, kullarına karşı cömertliğini ve onlara verdiği değeri beyan etmektedir. Günlük hayatımızda karşılaştığımız en küçük bir sıkıntıda bize yardımcı olan bir kimseye yıllarca minnet duyar, iyiliğinin karşılığını vermek için gayret gösteririz. Kalbimiz o kimseye meyleder ve onu severiz. Verdiği nimetlerden dolayı Allah'a karşı da aynı duyarlılığı gösterebiliyor muyuz? Düşünelim...

Allah'ın sayısız nimetlerinin muhatabı olan insan, bu nimetlerin sahibine karşı bir ülfet duymalı, O'nu sevmeli ve ibadetlerle O'na yönelmelidir: “O, gerek daha önce, (geçmiş kitaplarda) gerekse bunda (Kur'an-ı Kerim'de) size Müslümanlar adını verdi. Öyle ise namazı kılın, zekatı verin ve Allah'a sınıksız sarılın. O, sizin Mevlâ'nızdır, O, ne güzel Mevlâ'dır, ne güzel yardımcıdır.”²⁰

¹⁷ Tin Sûresi, 51 / 20-21.

¹⁸ Zariyat Sûresi, 51 / 20-21.

¹⁹ Nahl Sûresi, 16 / 18.

²⁰ Hac Sûresi, 22 / 78.

Allah'ın sevgisini ancak, kusurları kendisini hayvanların derecesine indiren, duygularının idrakinden asla öteye geçmeyen kimse inkar eder.²¹

2. Zatı için sevilir:

Allah'ı zatı için sevmek, dünyada verdiği nimetler veya ahirette vereceği cennet nimetleri için değil, bütün bunlardan da öte bir maksat için sevmektir. Allah, sevlilmeye lâayık olduğu için, İlah olduğu için sevmek demektir.

Bu tür sevgiyi sūfilerin bir kısmında ve özellikle Râbia'tül Adeviyye de (Öl. 185 / 801) görmek mümkündür. Râbia, Allah'ı iki tür sevgi ile sevdiğini şu sözleri ile ifade ediyor: "Seni iki sevgi ile seviyorum. Biri benim aşkımdır, diğeri senin sevlilmeye olan liyâkatındır. Benim aşkımdır, mâsivayı bırakarak yalnız seni anmaktır. Senin lâayık olduğun sevgi ise, seni görmek için bütün perdeleri kaldırmandır. Her iki sevgide'de öğüneceğim bir şey yok. Bu sevgiden de, o sevgiden de (dolayı) sana hamdetmek gerek."²² Râbia için Allah'ı görmek, ahirette de O'nunla olmak nimetlerin en büyüğüdür. Bu konudaki fikirlerini, Allah'a şu nidası ile açıklıyor: "İlahi! Cehenneminden korkarak sana ibadet ettimse beni cehenneminde yak. Cennete tamah ederek ibadet ettimse cennetini bana haram kıl! Yalnız sana ve yalnız senin için ibadet ettimse beni, cemalini görmekten mahrum etme."²³ Râbia, Allah sevgisinin, Allah'ın zatı için olması gerektiğini ifade ettiğii gibi ibadetlerin de, cennet ümidi veya cehennem korkusu ile değil, Allah'ın zatı için, İlah olduğu için yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Cennet ümidi veya cehennem korkusu ile ibadet eden kimseyi, yaptığı işe karşılık bekleyen bir işçiye benzetmiştir.²⁴ İyilikleri ile tanınmış bazı kimselere, niçin ibadet ettiklerini sorduğunda: "Ateşten korktuğumuz için ibadet ediyoruz." cevabını almış, onlara: "Allah, cennet ve cehennemi yaratmasaydı ibadet etmeyecek miydiniz?" diye sormuştur. Onlar da Râbia'ya, "Peki sen niçin ibadet ediyorsun?" diye sorduklarında Râbia: " Ben

²¹ Gazâlî, a.g.e, 4, 602.

²² Gazâlî, a.g.e, 4, 678 ; Ö. Rıza Doğrul, Hz. Râbia'tül Adeviyye, İstanbul 1976, 72

²³ Feridüddin-i Attar, Tezkiret'ül Evliya, hazırlayan M.Z.K, İstanbul 1982, ; Cavit Sunar, Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi, Ankara 1978, 17.

²⁴ Ö. R. Doğrul, a.g.e, 168; Gazâlî, İhyâ, 4,628.

Tasavvufta Allah Sevgisi

Allah'ın zatı için ibadet ediyorum. O'nun, kendisine ibadet etmeyi emretmiş olması kafi bir nimet değil mi?" diye cevap vermiştir.²⁵

Râbia, Allah sevgisi söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimdir. Fakat bu, diğer sûfîlerde Allah sevgisinin az olduğunu ifade etmez. Konumuzun başında ifade ettiğimiz gibi, Allah sevgisi kalbine hakim olmayan kişi sûfî olamaz, kâmil bir mü'min olamaz. Bu konuda birçok sûfî Râbia'nın sözlerine yakın sözler söylemişlerdir. Ebu Hâzım (139/756) : “ Ben Allah'a sevabın ümidi veya ikbalin korkusu için ibadet etmekten utanıyorum. Çünkü bu takdirde, efendisine karşı asi olan bir köle gibi olurum ki, efendisinden korkmazsa çalışmaz.”²⁶ diyerek ibadetlerde Allah sevgisinin hakim unsur olması gerektiğini açıklamıştır.

İbadetlerin Allah sevgisi ile yapılması, korku veya karşılık bekleme temeline oturtulmaması, hem daha halis olmasını hem de elde edilecek neticenin daha iyi olmasını sağlayacaktır.

Râbia, cehennemden korkmayan veya cenneti istemeyen bir kimse değildi. Cehennemden korkmakla, ibadetleri cehennem korkusu sebebiyle yapmak birbirinden çok farklıdır. Cenneti ümit etmekle, ibadetleri cennet karşılığı yapmak da birbirinden farklı şeylerdir. İbadetleri sırf Allah'ın zatı için yapan kişi, ahirette mükafatların en büyüğü olan Allah'ı görmek ve O'nunla beraber olmak lütfuna ulaşacaktır. Aynı zamanda bu kişi, hem cehenneme girmekten kurtulmuş, hem de cennete girmiş olacaktır. En sondaki hedefe ulaşan kişi, daha önceki hedefleri hiç zorlanmadan elde etmiş olacaktır. Mesele, isteklerdeki tercih önceliğidir. Bu tercih önceliği Râbia'nın şu sözünde apaçık görülmektedir: kendisine, cennet hakkında ne dersin? Diye sorduklarında dedi ki: “Evvela komşu, sonra ev.”²⁷

Peygamber efendimiz, Allah'ın dostudur, ahirette de O'nun dostluğunu ve O'nunla beraber olmayı en çok hak eden kişidir. Bugün Allah'la olan, yarın ahirette de Allah'la olacaktır. Peygamberimizin, “ Kişi sevdiği ile beraberdir.”²⁸ Sözü, bu müjdeyi bize vermektedir.

²⁵ Ö. R. Doğrul, a.g.e , 191.

²⁶ Gazâlî, a.g.e, 4, 619.

²⁷ Gazâlî, a.g.e, 4,633.

²⁸ Buhari, Edeb, 96; Müslim, Bir, 165; Tirmizi, Zühd, 50.

B. Allah'ı sevmenin yolları nelerdir?

Allah'ı sevmek, söz ile gerçekleşmiş olmaz. Allah'ı sevmek, bir eylemdir. Kişi, Allah'ı birtakım eylemleri gerçekleştirerek sevebilir. Bu eylemlerin neler olduğu, Allah'ı sevmek için neler yapmak gerektiği konusu biraz daha açılabilir.

1. Marifet:

Bir kişinin tanımadığı, bilmediği bir insanı sevmesi düşünülemez. Birini sevmek için, onu tanımış olmak, onunla herhangi bir şekilde irtibat kurmak gerekir.

Allah'ı sevmek için , O'nu tanımak ve hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Hasan-ı Basrî (Öl. 110/728): “Rabbini bilen, O'nu sever. Dünyayı bilen, ona değer vermez.”²⁹ diyerek , sevmek için de, sevmemek için de tanımak gerektiğini beyan etmiştir. Dünyayı tanıyan, onun geçici olduğunu, Allah'ı ve ahireti unutturacak şekilde ona bağlanmanın yanlış olduğunu, gerçekte dünya ve içindeki nimetleri bize hazırlayan kudretin sevgiye ve bağlanmaya lâayık olduğunu bilir.

Allah sevgisi, Allah'ı bilmekten (marifet) meydana gelir. Allah sevgisinin derecesi, Allah'ı bilme miktarı kadardır. Kim Allah'ı daha çok tanırsa, O'nu daha çok sever. Marifet kemal halinde olursa, muhabbet de kemal derecede olur. Muhabbeti kemal noktada olan kimsenin Ahiret lezzeti ve ulaşacağı nimetler de kemal noktasında olacaktır. Kemal noktadaki nimet, Allahla olmak ve O'nu görmektir. Allah sevgisi, kulun tüm gönlünü kaplamadıkça kul, tek yönlü ve tek kibleli olamaz. Tek yönlü ve tek kibleli olmadıkça da hazır olamaz. Tüm alâkalardan kesilip de hakikatlerle beraber olan kimse Allah'a yönelmiş olur. Allah kul iledir. Kul da kemale ermek için Allah'la olmalıdır. Kul, Allah ile olup da namaz kılarsa, huzurla kılar. Tesbih çekerse huzurla çeker; sadaka verirse ihlasla verir. Huzurla yapılmayan ibadetin cansız bir sureti olur. Ömrü boyunca her gün huzursuz bin rekat namaz kılan kimse hiçbir iş yapmamıştır. Marifet, bunca makamın temelidir³⁰.

²⁹ S. Ateş, a.g.e, 420.

³⁰ Azîzüddîn Nesefî, İnsan-ı Kâmil, Terc. Mehmet kanar. İstanbul 1990, krş. 149-150.

Tasavvufta Allah Sevgisi

Allah'ı tanımak, yarattığı şeylerin mükemmelliğini görmek ve onları inceden inceye tetkik ederek yaratılan her şeydeki kemali idrak etmekle mümkündür. Bu tespiti yapan İnsan, kendisini ve kendisinin dışındakileri daha iyi tanıyacak ve neticede Allah'ın gücünü, kudretini, dolayısıyla Allah'ı tanıyacaktır.

Allah'ı tanımak için, insanın kendisini, maddi ve manevi yönden tetkik etmesi, hatta organizmasındaki birkaç noktayı bilmesi yeterli olacaktır. Dünyanın çevresi 40 000. km.dir. Bir insanın vücudundaki tüm damarlar ve sinirler uç uca eklendiğinde 150 000 km. yapmaktadır. Bu demektir ki; bir kişinin vücudundaki damarlar, dünyayı üç kereden daha fazla saracak kadardır. İnsan vücudundaki bir tek hücre, bir tek kromozon incelendiğinde hayrete düşmemek mümkün değildir.³¹

Nefsini bilen Rabbini bilir. Kendi varlığını, varlığının mükemmelliğini ve varlığının devamının kendi zatından değil, Allah'tan olduğunu bilir. Hay ve kayyum olan Allah, zatı ile kaim olduğu gibi, her mâsivası da (O'nun dışındaki herşey) O'nunla kaimdir. Zatı'nın varlığı başkasından olduğu halde arif kişi zatını severse, ister istemez varlığını ifade edeni, devam ettireni sevecektir. Bu konuda Harem b. Hayyan diyor ki: “ Mü'min, Rabbi'ni tanıdığı zaman sever! Sevdiği zaman yönelir. Yönelmenin tadını tattığı zaman, dünyaya şehvet gözüyle, ahirete de fetret (hafif, gevşek) gözüyle bakmaz.”³²

Kur'an-ı Kerim'de belirtildiği gibi, insanın kendisinde Allah'ı tanımak için deliller vardır.³³ Kendisini tanıyan kişi, yukarıda belirttiğimiz gibi Rabbi'ni tanıyacak, tanıyınca O'nu sevecek ve O'nunla olan ilişkilerinde samimi ve ihlaslı olacaktır

2. *Kalbi mâsivadan temizlemek:*

Allah sevgisinin kalpte hakim olması için, o kalbin Allah'ı hatırlamaya engel olan sevgi, duygu ve hislerden arındırılması lazımdır. Allah'ın huzuruna çıkmak için abtestle temizlendiğimiz, namaz kılınacak مکانı ve üzerimizi temizlediğimiz gibi, kalbimizi de Allah sevgisi ile dolması için uygun bir hale getirmemiz gerekmektedir.

³¹ Cemal Sofuoğlu, İslam Dini Esasları, İzmir 1996, 83-84.

³² Gazâlî, İhyâ, krş. 4, 600-610.

³³ Zariyat Süresi, 51 / 21.

Kuşeyrî'nin Risalesinde naklettiği rivâyet bunu teyit ediyor. Derler ki: "Allah Teâlâ, İsa (A.S) a şunu vahyetti: Bir kulun kalbine bakar da, içinde dünya ve ahiret sevgisinin bulunmadığını görürsem, o kalbi sevgim ile doldururum."³⁴

Allah sevgisinin kalbe girmesi ve hakim olması için, dünya sevgisinin ve dünyalık sevgisinin kalpte bulunmaması gerekir. Bu durum dünya malına sahip olmamak gerektiği anlamına gelmez. Kişi, dünya servetine sahip olduğu halde, ona kalbinde yer vermemelidir.. Abdülkadir Geylânî (Öl.562/1166): " Dünyayı kalbinden çıkar, onu elinde tut veya cebine koy. Zira o haliyle dünya sana zarar veremez."³⁵ diyerek bu konuyu açıklıyor. Kur'an-ı Kerim'de de kalpten dünya sevgisinin çıkartılması gerektiği belirtilmektedir: "Hayır! Doğrusu siz, çarçabuk geçeni (dünya hayatı ve nimetlerini) seviyor, ahireti bırakıyorsunuz."³⁶

Hem dünya malı hırsı ve sevgisi ile dolu olup, hem de Allah sevgisi ile dolu olmak bir kalp için çok zor bir hadisedir. Bu tespiti, "Allah bir adamın göğsünde iki kalp yaratmamıştır."³⁷ Ayet-i Kerimesinde açıkça görmek mümkündür.

Sevginin kemali, kalbin tamamıyla Allah'ı sevmesiyle mümkün olur. Bir kalp, Allah'tan başkasına iltifat ettikçe, bir köşesi onunla meşgul olur. Allah'tan başkası ile meşgul olduğu nispette Allah sevgisi kalpten eksilir. Allah sevgisinin kalplerde cılızlaşmasının sebeplerinden birisi; dünya sevgisinin kuvvet bulmasıdır.³⁸ O halde kalpte dünya sevgisine yer verilmemelidir. Dünya sevgisinin bir eksiltici, bir kurt gibi kemirip tüketici olduğu unutulmamalıdır. Muhabbetullah kalpte hakim olursa, kalpte başka bir şey tutunamaz, barınamaz. O kalp, Muhabbetullahla dolar.

Muhabbet öyle bir şeydir ki, her deva ondadır. Muhabbet öyle bir ateştir ki, gönülde Allah'tan başka hiçbir şey bırakmaz, yakar. Kim, Mevla aşkının zevkiyle

³⁴ Kuşeyrî, a.g.e, 443.

³⁵ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul 1997, 175.

³⁶ Kıyamet Sûresi, 75 / 20-21.

³⁷ Ahzab Sûresi, 33 / 4.

³⁸ Gazâlî, İhyâ, 4, 638; Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an'ın Temel Kavramları, İstanbul 1991, 203. Öztürk'ün, İbn. Kayyım'dan naklettiği şu ifade de sevginin kemal noktasına işaret edilmektedir: " Bir gönülde iki şeyin sevgisi birleşmez. İkidenden fazla şeyin sevilmesi durumunda, bunların en yücesi esas sevginin objesi olur; ötekiler de bu esas objenin hatırı için ve onu hatırlatan şeyler olarak sevilir. Gönülde esas aşkın sahibi Allah değilse ortada şirk var."

Tasavvufta Allah Sevgisi

meşgulse, o kimse iki cihanı istemekten uzaktır. Allah sevgisi, O'nu tanıyıp bilmektir, dostluğuyla huzur bulmaktır. Muhabbet, ne rağbetten (cennete) ne korkudan (cehennemden) olur, Allah sevgisine ulaşan kötülük dairesine asla uğramaz.³⁹

İnsan, elbette eşini, dostunu, yakınlarını, dünyadan birtakım nimetleri sevecektir. Fakat bu sevgi, Allah'ı ve ahireti unutturacak şekilde olmamalıdır. Allah'ın kalbe girmesine engel teşkil edecek seviyede olmamalıdır. Dünya içindeki bir varlığın sevgisi, kişiyi, Allah'ı sevmeye sevk etmelidir. Dünya ve içindekiler asıl amaç olmamalı, Allah'a ulaşmada ve ahireti kazanmada araç olmalıdır.

3. Fedakarlık.

Allah'ı sevmek için, nefse hoş gelen her şeyden fedakarlık yapmak gerekir. Allah'ı, anadan, babadan, evlattan, mal ve mülkten, her şeyden daha fazla sevmek gerekir. Allah için fedakarlığa katlanmayı göze alamayan kişi, Allah sevgisinin yoluna giremez ve bu sevgiyi hak edemez. Kur'an-ı Kerimde, fedakarlık yapmamız istenen bize en yakın şeylerin neler olduğunu görelim: “ De ki; eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız, kazandığınız mallar, kesada uğramaktan korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Resulünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidâyete erdirmez.”⁴⁰ Bu Ayet-i Kerimede, Allah'ı sevmenin yolunun aynı zamanda Peygamberi sevmekten geçtiği vurgulanmaktadır.

Hadis-i Şeriflerde de Peygamberin, Allah'la birlikte her şeyden daha çok sevilmesi gerektiği açıklanmaktadır. “Hiçbiriniz, Allah ve elçisi, kendisine her şeyden daha sevgili olmadıkça inanmış olmaz.”⁴¹ “Kul, beni ailesinden, malından ve bütün İnsanlardan daha çok sevmedikçe inanmış olmaz.”⁴²

³⁹ Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, Alem yayınları, İstanbul, 433.

⁴⁰ Tevbe Sûresi, 9 / 24.

⁴¹ İbn. Mâce, Fiten, 23, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992; Ahmet bin Hanbel, Müsned, IV, 11.

⁴² Buhari, İman, 7, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

Allah sevgisini, yapacağımız fedakarlıklar neticesinde bizim kalbimize yerleştirecek olan Allah'tır. O halde, bu sevgiyi bize lutfetmesi için Allah'a dua etmemiz ve O'nunla temas halinde olup, yakınlık sağlamamız gerekmektedir. Peygamberimizin şu duası bizim için en güzel örnek olmalıdır: "Allah'ım, bana seni sevmeyi ve seni seveni sevmeyi ve beni sana yaklaştıracak işleri sevmeyi lutfeyle ; senin sevgini bana nefsimden, ailemden ve soğuk sudan daha sevgili eyle."⁴³

Allah sevgisi, katlandığı sıkıntılar, çektiği zorluklar sebebi ile âşığı yıpratır. Bu aşk, onu mecalsiz bırakabilir. Fakat âşık, ne kadar zorlukla karşılaşır karşılaşıp bu yoldan asla dönmez. Allah, verdiği nimetlerin hepsini teker teker kendisinden alsa bile, bu sevgiyi eksiltmeksizin devam ettirir.

Cüneyd Bağdâdî'nin, Seri Sakatî'den (Öl.257/870) aldığı şiirde, aşkın âşiğa yaptığı etkinin dozu açıklanıyor: "Âşık olduğumu iddia edince, sevgilim bana dedi ki: yalan söylüyorsun, görüyorum ki, kemiklerin etli. Aşk dediğin, insanın kalbini eritir ve kalbi, kalpteki zara yapıştırır. İnsanı o derece soldurur ki, kendisine cevap vermeye kadir olamaz. Aşk, insanı o kadar zayıf hale getirir ki, onda ağlayan ve niyazda bulunan gözbebeğinden başka bir şey kalmaz."⁴⁴

Âşık, mâşukun yolunda nelere katlanmaz, nelere tahammül etmez ki? O'na saygı gösterir, sevgilisi onu çağırırsa, gündüzün kavurucu sıcağında'da olsa, bu boğucu sıcak onu sevgilisinin yolundan alıkoyamaz. O, bugün yarın demeden, nedenini niçinini sormadan sevgilinin semtine koşar. Kalbinde mâşuka karşı özden bir sevgi varsa, bir kişi onu alıkoymak için dil dökse, bu sözlere kulak vermez, asla boyun eğmez. Sevgilinin kendisinden istediği şeyleri asla yüksünmez, tembellik etmez.⁴⁵

4. Sabır ve Rıza:

Allah sevgisi, başa gelen birtakım olaylardan etkilenip inkıtaya uğramayan, azalmayan, gittikçe artan bir sevgidir. Bu yolda başa gelenleri olgunlukla karşılayıp, sabretmek gerekir. Asla şikâyetçi olunmamalı ve isyan edilmemelidir. Allah,

⁴³ Tirmizi, Da'avât, 72, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

⁴⁴ Kuşeyrî, a.g.e, 442.

⁴⁵ Krş. Abdü'l-Bârî en-Nedvî, Tasavvuf ve Hayat, Terc. Mustafa Ateş, Ankara 1998, 174.

Tasavvufta Allah Sevgisi

hoşumuza giden nimetler verdiği zaman razı olup, nimetleri eksilttiği veya vermediği zaman rıza göstermemek, başa gelenlere sabretmemek, asla Allah sevgisi ile bağdaşmaz. Bolluğun darlıkla, kolaylığın zorlukla oluşu gibi, Allah sevgisi de, başa gelenlere sabır ve rıza göstermekle kalplere yerleşir.

Allah Teâla, insanların sabırlarını deneyeceğini şu Ayet-i Kerime ile beyan etmektedir: “Andolsun, sizi korku, açlık, mallarınızdan, canlarınızdan, ürünlerinizden eksiltmek suretiyle deneriz. Sabredenleri müjdele, ki onlara bir musibet geldiği zaman: biz Allah içiniz ve Ona döneceğiz! Derler. İşte Rablerinden bağışlamalar ve rahmet onlarıdır ve doğru yolu bulanlar da onlardır.”⁴⁶

Firavun, iman eden karısı Âsiyeye dayanılması çok zor olan çeşitli işkenceler yaptıktan sonra: “Dininden dön , bu işkencelerden kurtul.” demiş ve Âsiyeden şu cevabı almıştır: “Senin zorbalığın ancak benim nefsim (vücuduma) hükmedebilir, kalbim ise Allah'ın himayesindedir. Beni kıymık kıymık doğrasan bile sadece Allah'a karşı duyduğum sevginin artmasına sebep olabilirsin.”⁴⁷ Daha sonra Âsiye, Kur'an-ı Kerim'de yeralan şu duası ile kalbinin sahibi olan Allah'a sığınmıştır: “Ey Rabbim! Bana cennette senin yanında bir ev yap. Beni Firavundan ve onun amelinden kurtar. Beni zalimler guruhundan kurtar.”⁴⁸ Âsiye, işkence altında bu duayı yaparken ruhunu teslim etmiş, Firavunun işkencesinden kurtularak, kalbinin ve kalbindeki sevginin sahibi olan yüce Rabbine, yüce dostuna kavuşmuştur.

Âsiye gibi nice mü'minler, birçok işkenceye tabi olmuş fakat kendilerine yapılan işkenceler ve zulümler kalplerindeki Allah sevgisini söndürüp küllendirememiş, aksine daha da alevlenmesine sebep olmuştur. İnsan kalbine, işkence ve zulümle hükmedilmesi, kalbindeki sevginin yönünün değiştirilmesi mümkün değildir.

Hayrı veren Allah olduğu gibi, şerri veren de Allah'tır. Allah, birtakım belalarla kulunu denemektedir. Sûfilerden Şibli'yi (Öl.334/945) tımarhaneye koyarlar, arkadaşlarından bir gurup onu ziyaret e gider. Şibli, onlara: "siz kimsiniz?"

⁴⁶ Bakara Sûresi, 2 / 155,156,157.

⁴⁷ Gazâlî, Mükâşefetü'l-Kulûb, Terc. Salih Uçan, İstanbul 1989, 59.

⁴⁸ Tahrir Sûresi, 66 / 11.

diye sorar. Onlar da: "Seni seven dostlarınız." derler. Bu cevabı alan Şibli, onları taşlar ve onların kaçtığını görünce der ki: "Beni sevdiğinizi iddia ediyorsunuz, o halde belama sabredin." Daha sonra şu şiiri okur: "Ey kerem sahibi efendim, sevginizin ikamet yeri kalptir. Ey gözlerimden uykuyu kaldıran, sen başıma geleni çok iyi biliyorsun."⁴⁹

Muhabbetin kalbe yerleşmesi için, bütün benliğiyle sevilene yönelmek gerekir. Başka hiçbir şey onu sevgilisine yönelmekten alıkoymamalıdır. Mevlânâ'nın şu hikayesi bu konuda güzel bir örnektir: "Birisi bir kadını takip ediyordu. Kadın ona, kendisini niçin takip ettiğini sordu. Adam, sevgin içime işledi, sana âşık oldum, onun için peşini bırakmıyorum dedi. Kadın da, arkada kız kardeşim geliyor, o benden daha güzel dedi. Bu adam, gerçekten âşık olmayıp hevâsının esiri, şehvetinin kulu olduğu için geriye döndü. Adam arkasına bakar bakmaz, kadın ona bir tokat vurdu ve bre hayasız adam, madem ki beni seviyordun, bana âşık idin, niçin benden başkasına iltifat ettin, niçin arkana dönüp baktın dedi."⁵⁰

Muhabbet, kişiyi, sevdiğinden başkasına iltifat etmeyi, başkasına yönelmeyi engellediği gibi, sevdiğinden gelen hiçbir musibete de itiraz etmemesini sağlar. Muhabbet, kişiyi rıza makamına ulaştırır. Bu durumdaki âşık, musibetlere razı olduğu gibi, bunun ötesinde musibetlerin verdiği acılardan da zevk alır. Fuzûlî'nin (969/1561) ifade ettiği gibi rıza halindeki âşık,

"Ya Rab, belâ-yı aşk ile kıl âşına beni
Bir dem belâ-yı aşktan etme cüdâ beni." der.

Bu şiirde âşığın içinde bulunduğu hal, "Lutfun da hoş, kahrın da hoş." diyenlerin halidir.

Râbia'tül Adeviyye'ye: "Kul ne zaman rıza mertebesine ulaşır?" diye sorulunca: "Allah' ın nimeti kadar, musibeti'de kendisini memnun edince."⁵¹ diyerek cevap verir.

⁴⁹ Kuşeyrî, a.g.e, 442.

⁵⁰ A. B.Nedvî., a.g.e, 176.

⁵¹ Kuşeyrî, a.g.e,292.

Tasavvufta Allah Sevgisi

Mevlânâ: “Canı sen aldıktan sonra ölmek şekere benzer. Seninle olduktan sonra ölüm, tatlı candan daha tatlıdır.”⁵² diyerek âşık için ölümün yokluk değil, sevgiliye kavuşmak, Onunla olmaktan zevk almak olduğunu, muhabbetin, ölüme bile severek rıza göstermek olduğunu belirtiyor.

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi; sûfi'nin Allah'a ulaşmak için çıktığı yolculuğun bidayetinde de, nihayetinde de (ilk makamda da, son makamda da) muhabbet, olmazsa olmaz türünden bir gerekliliktir. Muhabbetin derecesinin de her makamda tedrici bir farklılık gösterdiğini, ancak rıza makamında kemale ulaştığını görmekteyiz.

5. Muvafakat:

Allah sevgisi, sözde olan kuru bir ifade değildir. Bu sevgi, sadece kalpte kalıp dışarıya aksetmeyecek, adeta hapsedilmiş bir şey de değildir. Allah aşkı ile dolu olan kişinin diğer uzuvları da bu aşka uygun davranışlar içinde olmalıdır. Bir kimse, Allah'ı seviyorum demekle Allah'ı sevmiş olmaz. “Âyinesi iştir kişinin, lafa bakılmaz.” atasözünden anlaşılacağı gibi, Allah'ı seven kişi, Allah'ın rızasına uygun davranışlar içinde olmalı, ibadet ve diğer fiilleri ile sevgisinin gerçekliğini ifade etmelidir.

Mutasavvıflar, muhabbetin muvafakat olduğu görüşündedirler. Ebu Ali Er-Ruzbârî: (Öl.321/933) “ Muhabbet, muvafakattır.”⁵³ demiştir. Ruzbârî'nin, muvafakatten kastı, emredilene uymaktır. Sehl Bin Abdullah da: (Öl.283/896) “ Sevginin alameti, sevileni nefesine tercih etmendir. Habîb, ancak yasaklardan kaçınan bir kimsedir.”⁵⁴ ifadesiyle muvafakatı açıklamaktadır.

Muvafakat, muhalefetin zıddıdır. Allah'ı seven kimse O'nun emirlerine muhalif olmamalıdır. Sehl Bin Abdullah: “ Muhabbet, tâatla sarmaş dolaş olmak ve muhalefetle zıtlaşmaktır.”⁵⁵ diyerek muhabbetin, Allah'ın emirlerini yüksünmeden, neşe içinde yapmak olduğunu ifade etmiştir. Allah'ı seven kimseye, O'nun emirlerini yerine getirmek ve yasaklarından sakınmak zor gelmez, aksine büyük bir

⁵² A. Bâki Gölpinarlı, Mevlânâ Celaleddin, İstanbul, 1959, 134.

⁵³ Kuşeyrî, a.g.e, 438.

⁵⁴ Gazâlî, İhyâ, 4, 669.

⁵⁵ Gazâlî, Mükâşefetü'l-Kulûb, 452.

zevk verir. Sûfiler'in yukarıdaki açıklamalarından da anlaşılacağı gibi muvafakat, Allah'ın istediği gibi, O'nun rızasına uygun bir şekilde hareket etmek, istediği gibi bir kul olmaktır. Muhabbet, kişiyi muvafakate sevk eder, muhalefetten de uzaklaştırır.

Allah'ın bize lutfettiği nimetler sayısızdır. Bize verdiği nimetlerin karşılığını ödeyebilmek mümkün değildir. O'na ne kadar ibadet etsek, O'nu ne kadar zikretsek yine de yaptıklarımızın yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Bu konuyu Haris Muhasibi (Öl.243/857): “ Muhabbet, önce bütün mevcudiyetinle bir şeye meyletmen, sonra onu nefesine, ruhuna ve malına tercih etmen, sonra da sırran ve hem de alenen ona muvafakat etmen ve daha sonra ona olan sevginde kusurlu olduğunu bilmendir.”⁵⁶ diyerek açıklıyor. Muhabbet ehli, sevgide kusurlu, itaatte yetersiz olduğunu kabul etmeli ve her geçen gün, muhabbetle kemale doğru gitmeye gayret etmelidir. Yoksa, yeterli olduğu düşüncesi, kendisini oyalar ve muhabbet derecesinin artmasını engeller. Muhabbetle de olsa, kendi sevgisini yeterli görüp beğenmek, yaptığı ibadeti, aynı şekilde yeterli görüp beğenmek, kişiyi ihlastan uzaklaştırır. Beyazid Bistâmî,(Öl.234/848) bu durumdaki kimseyi: “ Kendine kıymet verip, tâatini halis gören, insan sayılmasa yeridir.”⁵⁷ diyerek zemmediyor.

Tüm ibadetlerde olduğu gibi, muhabbet konusunda da örnek alınacak kişi Peygamber efendimizdir. Cüneyd Bağdadi: “Allah'a, ancak Allah'ın sayesinde ulaşılabilir. Allah'a ulaşmanın yolu da Peygamberimizin yoludur.”⁵⁸ diyerek bu gerçeği ifade ediyor. Peygamber Efendimiz'in, Allah'ın habibi, cennetin en şerefli makamının, kevserin sahibi olduğu, günahları affedilmiş olduğu halde, ne kadar çok ibadet ettiği, istiğfar ettiği, zikrettiği düşünülürse muhabbetin yolu öğrenilmiş olur. Beyazid Bistâmî, ibadet miktarını ve Allah'ın nimetlerinin önemini şu sözleriyle açıklıyor: “ Muhabbet, nefsinden olan çok şeyi azımsaman, dostundan olan az şeyi çoğumsamandır.”⁵⁹ Cenab-ı Hakk'ın verdiği en küçük bir nimeti kaybettiğimizde

⁵⁶ Kuşeyrî, a.g.e. 441.

⁵⁷ Feridüddin Attar, Tezkiretü'l-Evliya, 53.

⁵⁸ Gazâlî, Mükâşefetü'l-Kulûb, 61.

⁵⁹ Hucvirî, a.g.e. 452.

Tasavvufta Allah Sevgisi

onun önemi ve bizim Allah'a karşı yaptığımız ibadetlerin azlığı daha iyi anlaşılacaktır.

Ahmet Yesevî (Öl.562/1166), muvafakat halinde olan Allah âşıklarını şu sözleri ile tasvir ediyor: “Aşk yolu çok feyizli olmakla beraber, sonsuz müşküllerle doludur. Âşık olmak için, muhabbet bağına girmelidir; muhabbet bağına girmek için daha önceden nefsi öldürmek lazımdır. Aşk incisini bulmak isteyen bir katreye kanaat etmelidir. Aşk ateşiyle yanan hakiki âşıkların rengi uçar; kendisi hayran, gönlü viran, gözleri yaşlarla adeta pür-tufan olur. Hakiki âşıklar, candan geçip canana, hak visaline talip olanlardır. Ey hoca Ahmet! Daima hakkı yad et ve ağla, sabah akşam namaz kıl, oruç tut ki, muradına eresin.”⁶⁰ Ahmet Yesevî'nin de ifade ettiği gibi, muvafakat halinde olabilmek için, gözyaşı dökerek çok ibadet etmeli ve her an O'nunla olmaya gayret etmelidir. Bu gayret, Cenab-ı Hakk'a vuslata götürecektir ve lütufların en büyüğü olacaktır. Bu konuda Süleyman Ed-Dârânî de (Öl.215/830) “ Bu gün Rabb'iyle meşgul olan, yarın da Rabb'iyle meşgul olur.”⁶¹ diyerek, Allah âşıklarının stratejisini belirlemiştir.

Muvafakat, Allah'tan başkasına yönelmemek, Allah'tan alıkoyacak şeylerden uzaklaşmak, onları görmemek, duymamak, onlara iltifat etmemektir. Peygamber efendimiz: “ Bir şeyi sevmen, seni kör ve sağır eder.”⁶² diyerek muhabbetin Allah'tan başkasını duymayacak, ondan başkasını görmeyecek şekilde O'na yönelmeyi ve O'na itaat etmeyi sağlayan bir muvafakat olduğunu belirtmiştir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı (Öl.1194/1780), muhabbet ehlinin, muvafakat halinde olabilmek için hangi özelliklerde olması ve hangi davranışları sergilemesi gerektiğini şu sözleri ile açıklıyor: “ Allah'ı seven, ölümden korkmayıp, ölüme hazır olup, ölümü gözler. Allah'ı seven, O'nun ezeli kelamını yüceltip, Peygamber ve Peygamber'in dostlarına riâyet eder. Allah'ı seven, Allah'ın dostlarını kendine dost, Allah'ın düşmanlarını da kendisine düşman bilir. Allah'ı seven, deniz gibi cömert, güneş gibi şefkatli ve toprak gibi mütevazı olmalıdır.”⁶³

⁶⁰ Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara 1991, 152.

⁶¹ S. Ateş, a.g.e, 429.

⁶² Acluni, Keşfu'l-Hafa, Beyrut 1988, I, 410, h. no: 1095.

⁶³ Gazâlî, Mükâşefetü'l-Kulûb, 56.

Bazı kimseler, Allah'ı sevdiklerini ve O'na muvafakat ettiklerini söylerler fakat Allah'a karşı olan davranışları onların sözlerinde yanıldıklarını ortaya koyar. "Üç şeyden kendisini kurtarmaksızın şu üç şeyi iddia eden kimse aldanmıştır.

1. Dünyayı sevmesine rağmen, Allah'ı zikretmekten zevk aldığı söyleyen kimse.
2. İnsanları pohpohlamayı sevdiği halde, amelde ihlas'ı sevdiğini iddia eden kimse.
3. Nefsinin burnunu kırmaksızın Allah'ı sevdiğini ileri süren kimse."⁶⁴

Allah'ı sevdiğini söyleyen kişinin, fiilleriyle de bu sevgisini ispatlaması gerekir. Allah'ın emirlerini yerine getirmede, yasaklarından sakınmadığı halde, Allah'ı sevdiğini söyleyen kimse, ancak kendisini aldatır ve münafıklık tehlikesiyle de karşı karşıya kalır. Sevgi, O'na itaati ve O'nun rızasına uygun hareket etmeyi gerektirir.

Muvafakat, O'nu hatırdan çıkarmamayı ve O'nu çok zikretmeyi gerektirir. Cenab-ı Hak: "Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzere yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler."⁶⁵ buyurarak mü'minlerin devamlı olarak Allah'ı hatırlamaları ve tefekkür halinde olmaları gerektiğini belirtmiştir. "Öyle ise siz beni (tâat ve ibadetle) zikredin ki, ben de sizi (mağfiretimle) zikredeyim, bana şükredin, nankörlük etmeyin."⁶⁶ diyerek de, kendisini hatırlayanları unutmayacağını, affedip mükafatlandıracağını, kendisini unutan, şükretmeyen, nankör kimseleri de hüsrana uğratacağını bildirmiştir.

Muvafakat, Allah'ı zikretmek olduğu gibi Peygamberi de (A.S) örnek almaktır. Gazâlî'nin naklettiğine göre: Peygamberimize salavat getirmeyen bir adam, onu rüyasında görür. Fakat Peygamberimiz kendisine yüzünü çevirmez. Adam: "Bana kızgın mısınız, neden yüzüme bakmıyorsunuz?" diye sorar. Peygamberimiz: "Hayır, seni tanımıyorum." der. Adam: "Nasıl olur ben senin ümmetindenim, alimlerin ifadesine göre sen ümmetini, ananın çocuğunu tanıdığından daha iyi tanırsın." der. Peygamberimiz: "Alimler doğru söylemişler, yalnız sen üzerime

⁶⁴ Gazâlî, a.g.e, 56.

⁶⁵ Al-i İmran Sûresi, 3 / 63.

⁶⁶ Bakara Sûresi, 2 / 152.

Tasavvufta Allah Sevgisi

salatü selam getirerek beni hatırlamadın ki. Benim ümmetimi tanımam, üzerime getirecekleri salatü selam ile ölçülür." der. Adam daha sonra her gün yüz defa salatü selam getirmeyi kendisine vazife edinir. Daha sonra Peygamberimizi yine rüyasında görür. Rasulüllah ona: "Şimdi seni tanıyorum ve sana şefaata edeceğim." diyerek müjde verir. Çünkü o adam, Rasulüllah'ı sever olmuştur ⁶⁷ Buradan çıkan sonuç; Peygamber'i sevmenin, O'nu salatü selam getirerek anmak ve O'na tabi olmakla mümkün olacağıdır.

Peygamber Efendimiz, Allah'ı zikretmeyi ölüye, Allah'ı zikredeni ise diriye benzetmiştir. ⁶⁸

Yunus da (707/1307) şiirinde, Allah aşığının sözlerini bülbül çilemesine, bu aşktan yoksun olan kimseyi, kesilip ateşe atılan kuru ağaca, sözlerini de turaç kuşunun ötüşüne benzetmiştir. ⁶⁹

Âşıkların sözünden, kan yaş akar gözünden
Her kim âşık olmadı, benzer kuru ağaca
Kur ağacı niderler, kesip oda yakarlar.
Bülbüller ötüceğiz, nöbet değmez dürraca

II. Allah'ın kulunu sevmesi:

Muhabbet, tek taraflı bir sevgi değildir. Muhabbetin kemale ulaşması için, gerçekten muhabbet ehli olmak için, Allah'ın sevgisine nail olmak gerekir. Muhabbet, kulun Allah'ı sevmesi olduğu gibi, Allah'ın da kulunu sevmesidir. Cenab-ı Hakk'ın sevgisine ulaşan kul kurtulmuş demektir. O'nun sevgisine ulaşmak için, muvafakat halinde olmamız gerektiği üzerinde durmuştuk. Allah Teâlâ'nın kimleri sevip, kimleri sevmediğini tetkik ettiğimizde neticeye ulaşmamız kolaylaşmış olur. Kur'an-ı Kerim'de ve Hadis-i Şerifler'de, Allah'ın sevdiği ve sevmediği kimseler belirtilmiştir. Biz bunlardan bazılarını açıklama yapmadan, Allah'ın sevdiği ve sevmediği davranışları maddeler halinde belirteceğiz. Daha sonra, Allah'ın sevgisine mazhar olan kimselerin durumunu inceleyeceğiz.

⁶⁷ Gazâlî, a.g.e, 50.

⁶⁸ Buhari, Da'avât, 66; Müslim, Müsâfirin, 211.

⁶⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre ve Tasavvuf, İstanbul 1992, 133.

A. Allah kimleri sevmez:

1. “ De ki: Allah'a ve Rasulü'ne ittat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah, **kafirleri** sevmez.”⁷⁰
2. “... Allah, **kendini beğenen** ve daima **böbürlenip** duran kimseyi sevmez.”⁷¹
3. “ Kendilerine hiyanet edenleri savunma; çünkü Allah, **hainliği** mesken edinmiş günahkarları sevmez.”⁷²
4. “Allah, **kötü sözün açıkça söylenmesini** sevmez.”⁷³
5. “...Onlar, yeryüzünde bozgunculuğa koşarlar. Allah ise, **bozguncuları** sevmez.”⁷⁴
6. “ Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) haram kılmayın ve sınırı aşmayın. Allah, **sınırı aşanları** sevmez.”⁷⁵
7. “ Ey Adem oğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yiyecek için fakat israf etmeyin; çünkü Allah, **israf edenleri** sevmez.”⁷⁶
8. “Rabbimiz'e yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, **haddi aşanları** sevmez.”⁷⁷
9. “ Karun, Musa'nın kavminden idi de onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, anahtarlarını güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı. Kavmi ona şöyle demişti: şımarma! Bil ki Allah, **şımarıkları** sevmez.”⁷⁸

⁷⁰ Âl-i İmran Sûresi, 3 / 32 ; Y. Nuri Öztürk, Kur'an ın Temel Kavramları, İstanbul 1991, 96-98, krş, (Kur'an a göre Allah'ın sevip sevmediği kimseler açıklanmıştır.); Giuseppe Scattolin, İslam Tasavvufunda Allah Sevgisi, Çeviren: Ali Galip Gezgin, Tasavvuf Dergisi, Ankara 2001, 246-247. (Bu makalede de Kur'an a göre Allah'ın sevdiği ve sevmediği kimseler belirtilmiştir.)

⁷¹ Nisa Sûresi, 4 / 36.

⁷² Nisa Sûresi, 4 / 107.

⁷³ Nisa Sûresi, 4 / 148.

⁷⁴ Mâide Sûresi, 5 / 64.

⁷⁵ Mâide Sûresi, 5 / 87.

⁷⁶ A'raf sûresi, 7 / 31.

⁷⁷ A'raf Sûresi, 7 / 55.

Tasavvufta Allah Sevgisi

10. “Küçümseyerek İnsanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah, **kendini beğenmiş, övünüp duran** kimseleri asla sevmez.”⁷⁹

11. “Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi veli edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte onlar **zalimlerin** kendileridir.”⁸⁰

12. “O, dönüp gitti mi (yahut bir iş başına geçti mi) yeryüzünde ortalığı fesada vermek, ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır. Allah, **bozgunculuğu** sevmez.”⁸¹

B. Allah kimleri sever:

1. “Hayır, (gerçek onların dediği gibi değil) her kim sözünü yerine getirir ve kötülüklerden sakınırsa, bilsin ki Allah **sakınanları** (**muttakileri**) sever.”⁸²

2. “ O takva sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah'da, **güzel davranışta** bulunanları sever.”⁸³

3. “ Nice Peygamberler vardır ki, beraberlerinde bir çok Allah erleri bulunduğu halde savaştılar da, bunlar Allah yolunda başlarına gelenlerden dolayı gevşeklik ve zaaf göstermediler, boyun eğmediler. Allah **sabredenleri** sever.”⁸⁴

4. “ ...Kararını verdiğin zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, **kendisine dayanıp** güvenenleri sever.”⁸⁵

5. “ Allah'a ibadet edin ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana

⁷⁸ Kasas Sûresi, 28 / 76.

⁷⁹ Lokman Sûresi, 31 / 18.

⁸⁰ Tevbe Sûresi, 9 / 23.

⁸¹ Bakara Sûresi, 2 / 79.

⁸² Al-i İmran Sûresi, 3 / 76.

⁸³ Al-i İmran Sûresi, 3 / 134.

⁸⁴ Al-i İmran Sûresi, 3 / 146.

⁸⁵ Al-i İmran Sûresi, 3 / 159.

babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara **iyi davranın**. Allah kendini beğenen ve daima böbürlenip duran kimseyi sevmez.”⁸⁶

6. “ Onlar (müşrikler), size karşı dürüst davrandıkları müddetçe siz de onlara dürüst davranın. Çünkü Allah, (**ahdi bozmaktan**) **sakınanları** sever.”⁸⁷

7. “ Onda (Kuba mescidinde), temizlenmeyi seven adamlar vardır. Allah'da, çok **temizlenenleri** sever.”⁸⁸

8. “Şüphesiz ki Allah, **adil** davrananları sever.”⁸⁹

9. “ Şüphesiz ki Allah, çok **tevbe** edenleri sever, pisliklerden pak olanları sever.”⁹⁰

10. “ Gerçekten Allah, **takva sahiplerini** sever.”⁹¹

11. “ Muhakkak ki Allah, **iyilikte bulunanları** sever.”⁹²

12. “ Allah yolunda harcayın. Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın. Yaptığınızı güzel yapın. Allah, **güzel yapanları** sever.”⁹³

13. “ Muhakkak ki Allah, **kendi yolunda** birbirine kenetlenmiş binalar gibi saf bağlayarak **çarpışanları** sever.”⁹⁴

14. “ Kim Allah için tevazu ederse, Allah onu yükseltir. Kim'de kibirli olursa, Allah onu alçaltır. Kim **Allah'ı çok anarsa** Allah onu sever.”⁹⁵

15. “ Allah güzeldir, **güzeli** sever.”⁹⁶

⁸⁶ Nisâ Sûresi, 4 / 36.

⁸⁷ Tevbe Sûresi, 9 / 7.

⁸⁸ Tevbe Sûresi, 9 / 108.

⁸⁹ Hucurât Sûresi, 49 / 9.

⁹⁰ Bakara Sûresi, 2 / 222.

⁹¹ Al-i İmran Sûresi, 3 / 76.

⁹² Bakara Sûresi, 2 / 197.

⁹³ Bakara Sûresi, 2 / 195. (Bu Ayet-i Kerime de ihsan, güzel ve tam yapmak anlamında kullanılmıştır.)

⁹⁴ Saf Sûresi, 61 / 4.

⁹⁵ Ahmet bin Hanbel, Müsned, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 III, s.76 ; Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ, II, s. 317, h. no:2445.

Tasavvufta Allah Sevgisi

C. Allah'ın kulunu sevmesinin neticesi:

Bir kişi, Allah'ın sevdiği davranışları sergileyerek Allah'a yaklaşır ve bu davranışlarının neticesinde Allah'ın sevgisine nail olur, bu dünyada da öbür dünyada da Allah'ın rahmetine ve lutfuna kavuşmuş olur. Bu dünyada, daima Allah'ın yardımını alıp işleri kolaylaşacağı gibi, öbür dünyada da, cehennem ateşinden kurtulup cennet nimetleri ile mükafatlandırılır. Daha da önemlisi, mükafatların en büyüğü olan, Allah'la beraber olma ve O'nu adeta görme şerefine nail olur.

Bir kutsî Hadiste; Allah'a yaklaşmanın yolları, Allah'a yakın olmanın önemi ve bu konumda bulunan kişilerin ulaşacağı nimetler açıklanmıştır: “Kim benim dostuma düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim. Kulum bana ancak, farz kıldığım şeyleri yaparak yaklaşabilir, nafile ibadetlere devam ederek yaklaşabilir. Kulum bana yakın olunca, onu severim. Sevince, onun işiten kulağı, gören gözü, yürüyen ayağı, tutan eli olurum. Eğer benden bir şey isterse, mutlaka veririm. Bana sığınırsa, mutlaka onu korurum.”⁹⁷

Polis gözetiminde olduğunu gören kimse, suç işlemekten sakınır. Allah'la her zaman beraber olan, sürekli olarak O'nun kendisini murakabe ettiğini gören ve bir caydırıcı güç olarak değil, her şeyden daha çok sevdiği yüce varlık olarak O'nu tanyan kimse, Allah'ın ilahi kameralarının kapsamı dışında hiçbir yerin olamayacağını bilir ve her an Allah'ın huzurunda olduğunu görerek O'nun yasaklarından kaçınır ve O'nun emirlerini, severek ve zevk alarak yapar. Bu amellerinin karşılığı olarak, dünyada itibarlı bir kul olur, ahirette' de, cehennemden kurtulup, Allah'ın cennetteki lütufları ile ve cemali ile mükafatlanır.

Allah'ın kulunu sevmesi, kulun O'na yaklaşması ile olur. Tabii ki bu yaklaşmanın olması için, kulun eylemlerinin olması, Allah'ın kendisine meyletmesine lâıyk olması gerekir. Bu konu bir kutsî Hadiste şu şekilde açıklanmaktadır: “Kulum bana kavuşmayı arzu ettiği zaman, ben de ona kavuşmayı

⁹⁶ Ahmet bin Hanbel, Müsned, 4 / 133,134,151 ; Müslim, İman, 147.

⁹⁷ Buhari, Rikak, 38.

arzu ederim. Kulum bana kavuşmayı istemediği zaman, ben de ona kavuşmayı istemem!”⁹⁸

Allah’ın iradesi, kulun davranışına göre onunla ilgilenir. Kul, bu davranışları ile Allah’ın ilgisini hak eder. Kendisine yönelirse, Allah kulunu sever. Kutsî Hadis-i Şerifte şöyle buyruluyor: “ Ben kulumun beni zannettiği gibiyim. Kulum beni andığı zaman, ben muhakkak onunla beraber bulunurum. O, beni gizlice zikrederse, ben de onu gizlice zikrederim. O, beni bir cemaat içinde zikrederse, ben de onu daha hayırlı bir cemaat içinde anarım. Kulum bana bir karış yaklaşırsa, ben ona bir arşın yaklaşıyorum, kulum bana bir arşın yaklaşırsa, ben ona bir kulaç yaklaşıyorum. O, bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak gelirim!”⁹⁹

Bu Hadisten de anlaşılacağı gibi, Allah, kulu ile beraber olma konusunda daha isteklidir. Yalnız, ilk adımın kuldan olması gerekmektedir. Kul, Allah’a yönelip O’nunla beraber olmak için adımını attığında, Allah koşarak onu kucaklayacağını bildirmiştir. Allah, bu karşılıklı yürüyüşte hep daha fazlası ile mukabele edendir. Kul kendisini bir topluluk içinde zikrettiği zaman, onu daha hayırlı bir topluluk içinde zikredeceğini bildirmiştir. Allah’ın daha hayırlı bir topluluk içinde zikretmesi, o topluluk tarafından o kişinin sevilmesi ve itibar görmesi demektir.

Allah, bir kulu severse onun diğer insanlar tarafından da sevilmesini sağlar. “ İman edip de iyi davranışlarda bulunanlara gelince, onlar için çok merhametli olan Allah, (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır.”¹⁰⁰ Ayet-i Kerimesiyle Allah, sevdiği kimselerin başkaları tarafından da sevileceğini garanti altına alıyor.

Hız. Muhammed, kendisine düşman olan, kendisiyle savaşıyor yüz binlerce insanın sevgisini kazanmıştır. Bu, Allah’ın kendisini sevmesi sebebiyle gerçekleşmiştir. Allah diledikten sonra, bir kimseyi düşmanlarına bile sevdirebilir. Bu durum Hız. Musa için de gerçekleşmiştir. Allah Teâlâ, Hız. Musa hakkında buyurdu ki: “ Musa’yı sandığa koy, sonra onu denize (Nile) bırak, deniz onu kıyıya atsın da,

⁹⁸ Buhari, Tevhid, 35.

⁹⁹ Buhari, Tevhid, 15.

¹⁰⁰ Meryem Sûresi, 19 / 96.

Tasavvufta Allah Sevgisi

benim düşmanım ve onun düşmanı olan biri onu alsın. (Ey Musa! Sevilmen) ve benim nezaretimde yetiştirilmen için sana kendimden bir sevgi verdim.”¹⁰¹

Nil'e atılan sandığı Firavun ve karısı Âsiye bulmuştu. İsrail oğullarının erkek çocuklarını, kendisinin hükümranlığını engelleyeceği düşüncesi ile kestiren Firavun ve onun karısı Âsiye bu çocuğa karşı kalplerinde bir sevgi duymuşlar, onu himaye edip büyütmişlerdi. Allah, Musa'nın annesinin de süt anne olarak Firavunun sarayına girmesini nasip etmiş ve böylece kendisinin düşmanı olan, Firavunda bile Musa'ya karşı bir sevgi oluşturmuştur.

Bir Hadis-i Şerifte: “Allah bir kulu sevdiği zaman Cebrail'e: Ey Cebrail, ben falan kulumu seviyorum sen de sev, der. Cebrail o kulu sever ve sema ehline: (Meleklerle) Allah Teâlâ falan kulunu seviyor, onu siz de sevin, der. Semadakiler o kulu sever. Sonra Allah, o kulun yeryüzünde de hüsnü kabul görmesini (sevilmesini) sağlar.”¹⁰² Bu Hadis-i Şerif'ten'de anlaşılacağı üzere, Allah'ın sevgisine lâyık olan kimseyi sema ehli de yer ehli de sever. Halk deyişi ile “ Allah'ın sevdiğini kulu da sever.” Tabii ki sadece sevmekle kalmaz aynı zamanda ona toplum içerisinde değer vererek tercihlerini ondan yana yapar.

Allah'ı sevmek, O'na yakın olmak ve O'nun sevgisine muhatap olmak, Semmûn'un ifade ettiği gibi, hem dünya, hem de Ahiret şerefine sahip olmak¹⁰³ ve her iki dünyada da saadete erişmek demektir.

¹⁰¹ Tâha Sûresi, 20 / 39.

¹⁰² Buhari, Edeb, 41; Müslim, Birr, 157.

¹⁰³ Hucvirî, a.g.e. 453.

Bir Bilgi Nazariyesi*

Doç. Dr. Halife Keskin**

Bilginin Tarifi

Kelamcılar bilginin tarifi hususunda farklı görüştedirler. Ka'bî diye tanınan Ebu'l-Kâsım el-Belhî, ilmin bir şeye olduğu gibi inanmak (i'tikad) olduğunu zannetmiştir. Fakat Mu'tezileden onun dışındakiler bu görüşü benimsememişlerdir. Onlar bu tarifi, alemin hâdis olduğuna, Sani'in varlığına ve birliğine ve peygamberliğin geçerliğine olan sıradan insanların inancı nedeniyle geçersiz olduğunu ileri sürdüler. Bu inanç şeye olduğu gibi inançtır. Çünkü inanılan şey inanıldığı şekildedir. Buna rağmen bu itikad bir bilgi değildir. Çünkü sonradan olma (muhtes)bilgi :

Ya İştme, görme, koklama, tadalma ve dokunma gibi beş duyu ile elde edilen bilgide veya bir cismin aynı anda iki yerde bulunmasının imkansızlığının ve bir şeyin kendi parçasından büyük olduğunun bilinmesi türünden bedîhî olarak elde edilen bilgide olduğu gibi *zarûrî* olur.

Veya alemin hâdis olduğunun ve Sâni'in varlığının bilinmesinde olduğu gibi *istidlâlî* olur. Sıradan insanların inancında istidlale başvurmak sözkonusu değildir. Öte yandan bu şeylerle ilgili bilgi *zarûrî* bilgi de değildir.

Ebû Hâşim bu çıkmazdan kurtulmak istedi ve tarife bir şart ekleyerek şöyle dedi: "Bilgi bir şeye huzurlu bir nefse olduğu gibi inanmaktır." Buna rağmen o, bu şart ile de çıkmazdan kurtulamamaktadır. Çünkü sıradan inananların nefsi bu inançla huzurlu ve kalbi bu inançla mutmaindir. Onların inançları hususunda hiçbir sıkıntıları yoktur; hatta birisi onları bu inancından vazgeçirmeye çalışsa onlar onun kanını dökmeye ve vücudunu ortadan kaldırmaya kasd eder.

Onun babası Ebû Ali el-Cubbâî ise, (bilginin) *zarûret* ya da *istidlâl*e dayalı olarak bir şeye olduğu gibi inanmak olduğunu ileri sürdü. Bu da yine tarif açısından yanlıştır. Çünkü bu önceli bilgiyi tarif etmek değil kısımlarına ayırmaktır. Zira

* Bu yazı Ebu Mu'in en- Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, (thk.: Hüseyin ATAY), Ankara 1993, adlı eserin I, 9-33 sayfalarının tercümesidir.

** Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bir Bilgi Nazariyesi

tarifin geçerli olabilmesinin şartı, tarifin bütün özelliklerinin tarif edilenin her ferdinde bulunmasıdır. Çünkü tanımın bütün fertleri içine alması (ittirad) ve kavramın içine girmeyenleri de dışarıda tutması (inikas) gerekmektedir. Ancak bu şartlarla tanımlananın fertlerini biraraya toplama (cem') ve tanımlananın dışında kalan şeyleri de dışarıda tutma (men') meydana gelebilir. Çünkü tarif, bütün tarif edilenleri içine alan ve diğer şeyleri de tarifde yer almaktan menedendir. Böyle bir şey ancak tarifin bütün tarif edilen şeyleri içine alması ile mümkün olur. Onun (Ebû Ali el-Cubbâî'nin) taksiminde ise bu mana yoktur. Gerçekten de bir ilim hem zarûrî hem de istidlâlî olamaz. Zarûrî olan bir bilgi istidlâlî, istidlâlî olan bir bilgi de zarûrî olmaz. Eğer bir şeye olduğu gibi inanmak zarûrî olduğu için zarûreten bilgi (önsel bilgi) olursa istidlâlî bilgi, tarifin dışında kaldığından dolayı ilim olmaktan çıkar. Yok eğer tarifin dışında kalmasına rağmen ilim olmakta devam edecek olursa bu durumda da tarif bağlayıcı olmaktan uzaklaştığından dolayı geçersiz olur. İstidlâlî bilgide de durum böyledir.

Taksime dayalı olarak yapılan tarifin geçersiz olduğuna delil şudur: Taksim cüz'iler aracılığıyla küllilerin bilinmesi için ortaya konulur. Bu mantıkçılara göre, istikrâ (tümevarım) olarak isimlendirilir. Tarif ise külliler aracılığıyla cüz'ilerin bilinmesi için serdedilir; bu da bürhan olarak isimlendirilir. Kim bu iki şeyi aynı sayarsa gerçeklerin bilgisinden nasibi az demektir.

Sonra bu üç tarifin üçünü de geçersiz kılan onların hepsinin "şey"le bağlantılı olmalarıdır. Bu durum ancak şu iki ihtimalden biri sözkonusu olduğunda geçerli olabilir:

-Ya Mu'tezilenin görüşünde olduğu gibi ma'dumun malum olduğundan dolayı "şey" sayılması halinde;

- Ya da Hişam b. Amr'ın görüşünde olduğu gibi ma'dumun malum olmadığını kabul etmekle. Bu iki görüşün de yanlış olduğunu isbat etmekle yapılan tarifin yanlış olduğu açığa çıkar.

Allah'ın izniyle bundan sonra biz bu iki görüşün de yanlış olduğunu isbat edeceğiz.

Muhallerin muhal oluşlarının bilinmesi nedeniyle onlar kendi kendileriyle çelişkiye düşerler. Çünkü Allah Teâlâya ortak, eş, evlad gibi varlığı muhal olan

şeylerin muhaliği bilindir. Bunların şey olmadığı herkes tarafından kabul edilmektedir. Çünkü onlara göre "şey" ismi varlığı caiz olan maduma verilir, varlığı muhal olana değil.

Yine aynı şekilde bütün bu tariflerde ilim itikat olarak kabul edilmektedir. Bu da birçok sebepten yanlıştır:

1- Şayet İlim itikad olsa idi âlim de "mu'tekid" (itikad sahibi) olurdu. Çünkü bu manadan hareketle belirlenmiş bir isimdir. Bu tıpkı, ku'ûd culûs ile aynı manaya geldiğinde kâidin de câlis olmasına benzer. Bundan sonra şu iki nedenden söz ederiz:

a- Allah Teâla'nın mu'tekid olarak isimlendirilmesi imkansız olduğundan dolayı âlim olarak isimlendirilmesi de imkansız olurdu ki bu muhaldir.

b- Allah Teâla şeriat ve aklın delaletiyle âlim olduğuna göre mu'tekid olması gerekirdi. Bu da aynı şekilde yanlıştır. Allah'ın âlim olduğu ve mu'tekid olmadığı sabit olduğuna göre, ilmin de itikad olmadığı açığa çıkmıştır.

2- Onlar, itikad ile Allah'ın tavsifinin imkansız olduğundan dolayı, sadece Allah'ın ilmini inkar etmekte işlerine yarasın diye ilmi itikad olarak kabul ettiler. Sıfatlar meselesinde anlattığımız üzere Allah'ın ilminin varlığı kesin delillerle sabit olduğuna ve bu ilmin itikad olması da muhal olduğuna göre bunlar yukarıdaki tarifiñ batıl olduğuna delil olurlar.

Bu iki cevap ile Nazzâm'ın "kalbin bulduğu şeyi bulması için hareketidir" sözü de ilmi "kalbin baktığı şeyi görmesidir" şeklinde tanımlayanın sözü de iptal edilmiş olur.

Öte yandan; muhakkak ki itikad kalbin bir şeye bağlanmasıdır. İtikad ve akd bir tek manadan haber veren iki lafızdırlar. "akade" ve "i'tekade" denilir. Akd bir cismin bir kısmının diğer kısmı ile birleştirilmesi veya bir cismin bir diğer cisme eklenmesidir. Kalbin bir kısmının bir diğer kısmına bağlanması imkansız olduğundan dolayı bu, gerçekleşmeyen şeylerdendir. O halde kelime burada mecazî olarak kullanılmıştır. Mecazî kelimelerin tarifte kullanılması ise tarifiñ gayesine zıttır. Çünkü tarif açıklama ve bildirme için yapılır. Halbuki mecazî kelimeler bir karışıklığın meydana gelmesine müsaittir. Zira zihinler kelimeleri algıladıklarında bir sebepten dolayı değiştirilmiş manalarına değil doğrudan o kelimelerin hakiki

Bir Bilgi Nazariyesi

manalarına meylederler. Halbuki bildirme kastedildiği zaman karışıklığa meydan veren kelimelerin kullanılması ve lafızların gerçek manalarından karışıklığa meydan vermeyen kelimelerden kaçınılması tarifi ortaya konulduğu maksada aykırıdır. (Allah Başarıya ulaştırandır)

Eş'arilerden Kadı Ebû Bekir el-Bâkılânî, ilmin malumu olduğu hal üzere tanımak (marifet) olduğunu söyledi. Bu tarif de yine yanlıştır.

Çünkü ilim eğer marifet olsa idi "âlim" de "ârif" olurdu. Allah Teâla âlim olmakla vasıflanır ama ârif olmakla vasıflanamaz. Bazı Kerrâmiye'nin "Allah âlim olarak vasıflandığı gibi ârif olarak da vasıflanır, zira manaları aynıdır" şeklindeki sözüne de itibar edilmez. Çünkü bu müslümanların icmasına aykırıdır. Ve yine ma'rifet mutlak olarak ilme (verilen) bir isim değil önceli (hâdis) ilme (verilen) bir isimdir. Bazı insanların kullandığı gibi; "falani tanıdım" ('araftü fülânen) demek onun hakkında ilim elde ettim demektir.

Yine ma'rifetin bir şeyin belirsizlik ve sanıdan sonra açık olması anlamına geldiği söylenir. Bu manalardan anlaşıldığı üzere ilme göre ma'rifet iradeye göre kasd gibidir. /Bir kısım lisan alimleri şöyle dedi: İlim hem icmalî olarak ve hem de tafsilî olarak anlama taalluk eden şeyleri içine alan bir isimdir. Marifet ise ayrıntılı olarak anlama taalluk eden şeylere ait bir isimdir. Bu şu demektir: Sen "zeydi bildim" dediğin gibi "Zeydi tanıdım" da diyebilirsin. Bu iki cümle de Zeyd'in zatıyla ilişkili olup onunla ilişkili haberden ayrıdır. Yine "Zeyd" in alim olduğunu bildim" dersin. Burada ise "ilim" mübtedâ ve haberden mürekkep bir cümleye taalluk etmektedir. Ancak "ayakta" lafzını haber değil de hal olarak kullanmadıkça, "Zeydi ayakta, tanıdım" (araftü zeydan kâimen) diyemezsin. Bu kavramlar arasında farklılık olduğu açığa çıktıktan sonra birisinin diğeri ile tanımlanması geçersiz olur. Buna göre Allah'ın bilgisinin malumata ayrıntılı olarak taalluk etmesi dolayısıyla arif olmakla nitelendirilmesi mümkün olurdu. Fakat burada bu ismin Allah'a verilmesini imkansız kılan bu isimle ilgili bir nassın gelmemiş olmasıdır.

Ebû Bekir İbn Fûrek, ilmin, kâdir olandan fiilin sağlam (ihkâm) ve düzenli (itkân) olarak meydana gelmesini mümkün kılan bir vasıf olduğunu söyledi.

Bu tanım efradını câmi bir tanım değildir. Çünkü biz Kadîm (olan Allah) Teâlâ'yı, sıfatlarını ve varlığı imkansızları biliriz. Fakat bu bilgimiz fiilin sağlam ve

düzenli olmasını gerektirmez. Dolayısıyla ilmin bu türünün fiilin sağlam ve yetkin olmasında hiçbir etkisi yoktur.

Bir kısım Eş'arîler de şöyle dedi: "İlim malumu olduğu gibi idrak etmektir." Bu tanım da yanlıştır. Çünkü "derk" (idrak) lafzı birçok anlama gelen bir lafızdır. (Bir kimse) bir şeyi ihata ettiğinde "onu idrak etti" denilir, yine bir şeye eriştiğinde, bir şeyi anladığında ve meyve olgunlaştığında da bu kavram kullanılır./ Aynı şekilde Allah Teâlâ da bilindir (ilim) ancak idrak edilemez. Çünkü idrak, kavramın gerçek anlamını inşa'Allah rü'yet meselesinde açıklayacağımız gibi, bir şeyi bütün sınırları ile sonuna kadar tam ihata etmektir.

Bir kısım büyüklerimiz (Allah onlara rahmet etsin) ilmi şöyle tanımladılar: "İlim malumun olduğu hal üzere açığa çıkmasıdır". Bu tanıma Ebu İshâk el-İsferâînî'nin (Allah ona rahmet etsin) tercih ettiği söylenmektedir. Bizim memleketimizde onun bir kısım ashâbı da bu tanıma ondan rivayet ettiler. Bu tanım da yanlıştır.

Çünkü Allah Teâlâ hakkında "O alimdir" denilir ama "O mütebeyyindir" denilemez. Zira tebyyün lafzı da çok anlamlı bir lafızdır."Şeyi bildim" (alime) anlamında "tebeyyentü'l-emra" ve yine "bana açık seçik oldu" (zahara) manasında "tebeyyene lî" denilir. Çok anlamlı kelimelerin özelliklerinden birisi de, o kelimelerin anlamları bir delille belirleninceye kadar iltibasın devam etmesidir. Oysa bu tarifin amacına aykırıdır. Tarif, yukarıda da geçtiği gibi, tarif edilenin hakikatinin bildirilmesidir.

Eş'arî'den rivayet edilen tarif ise şöyledir: "İlim, âlim oluşu gerektiren yani alimde âlim olma vasfını gerçekleştiren şeydir." Eş'arî'nin bir kısım ashâbı bu aynı manayı başka şekilde dile getirdiler: " İlim, ilmin bulunduğu kişiye alim olma niteliğini sağlayan bir sıfattır." Bazan da bunu şöyle ifade ettiler: "İlim, ilmin bulunduğu kişiyi âlim yapan sıfattır." Bu sözler Eş'arîlerin çoğunluğunun tercih ettiği tariflerdir. Bu tarif, tarif edilenin bütün fertlerini içine almakta (ittirad) ve tarife girmemesi gereken her şeyi de tanım dışı bırakmaktadır (inikas).

Bu tanımlara karşı olanlar itiraz için şöyle derler: "Bu sizin yaptığınız şey, bir eşyayı ancak kendisi aracılığıyla bilinebilecek bir başka şeyle tarif etmektir. Çünkü size ilim(ilmin ne olduğu) sorulduğunda onu âlimle tarif ediyorsunuz ve

Bir Bilgi Nazariyesi

'âlimi gerektiren şeydir' diyorsunuz ya da kalan iki tabirden birini zikrediyorsunuz./ Bu ilimi âlim ile tarif etmektir. Sonra eğer 'âlim nedir?' diye sorulunca da 'âlim kendisinde ilim bulunandır ya da ilme sahip olandır' diyorsunuz. Böylece âlimi ilimle ve ilmi de âlimle tarif ediyorsunuz. Bir şey ancak kendisinin tarif edebileceği şeyle tarif edildiğinde bu iki şey de meçhul kalır (tanımlanmamış olur). Şu örnekte olduğu gibi; eğer 'Zeyd bana geldi' diyene, 'Zeyd kimdir?' diye sorulduğunda (o kişi) 'Amr'ın oğludur' dese. 'Bu Amr kimdir?' diye sorulduğunda da 'Zeyd'in babasıdır' diye cevap verse; bu iki şahıs da meçhul olarak kalır. Herhangi biri hakkında bir ilim meydana gelmez.

Hasımlar bu itirazla Eş'arîlere karşı çıkıyorlar. Oysa bu zorluğun ortadan kaldırılması bu itirazla mümkün değildir. Buradaki itirazdan ancak, bu itirazın tarifini ne için ortaya konulduğu hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını söyleyerek kurtulunur. Tarifin neyin tarifi olduğu bilinirse bu itirazların geçersiz olduğu açığa çıkar.

Bunun açıklaması şöyledir: Herhangi bir şeyi bilmek, bazan onu, bilen kişinin bilineni kendisine uygun ya da yakın olan hususlara oranla başka şeylerden ayırt eden gerçekliğe vakıf olmaksızın, mutlak ve müphem olarak bilmek olabilir. Bazan da hakiki bir ilim olur. Onu bilen kişi, malumu kendisine yakın ve uygun olan özellikleri ile diğer şeylerden temyiz eden hakikate vakıf olur. Sıradan insanların "Zeydin insan" olduğunu bilmesi böyledir. Bu yakîn yoluyla meydana gelmiş sabit bir bilgidir./ Âlimin bu bilgisinde şüphe, kalbinde bir karışıklık, şüphelerden doğan bir itiraz ve düşüncede tereddüdü gerektiren bir eksiklik yoktur.

Sonra bununla beraber, o müphem ve mutlak bir bilgidir. Sıradan insanların insanı hayvansal yeti konusunda benzerlerinden, akıl ve konuşma konusunda yakın olduğu varlıklardan ayırdeden hakikate vukufu yoktur. Buna karşılık kelimacı ve filozofların derin bilgi sahibi olanlarından insanın onu başkalarından ayırdeden hakikatini bilenlerin insan hakkındaki bilgisi hakiki bilgidir. Ancak ben bununla sıradan insanın "Zeydin insan" oluşu ile ilgili bilgisinin hakiki bilgi olmadığını kastedmiyorum. Aksine o da hakiki bir bilgidir. Cehl, zan ve şekk gibi ilmin bütün zıtlarına aykırı olan gerçekten bilgidir. Bununla sadece şunu kastediyorum: Bu

ilimle o insanı insan olmayanlardan ayırdeden insanın hakikatine vakıf olmamaktadır.

Kelamcılar ise, onun insan olduğunu bilir, aynı zamanda insanı insan olmayandan ayıran insanın hakikatini de bilir. Bu mukaddime ortaya konulduktan sonra şöyle deriz:

Tarif müphem ve mutlak ilmi isbat etmek için yapılmaz; müphem ve mutlak bilgi tarif hakkında bilgisi olmayanlar için de meydana gelir. Aksine tarif, bir şeyi diğerlerinden ayırdeden hakikatinin ilminin ortaya konulması için yapılır. Bundan dolayı tariflerle tarif edilenin bütün fertleri tarif içine girer ve diğerleri tarifte yer almaktan alıkonur./ Durum böyle olunca, ilim herkes için müphem ve mutlak olarak malum olur.

Aynı şekilde, alim de herkesce mutlak ve müphem olarak bilinir. Çünkü Zeyd'in belli bir sanatı bildiğini bilen bütün sıradan kişiler onun o sanatla ilgili ilme de sahip olduğunu bilir. Yine aynı şekilde; her insan kendi nefsinde, ilmi diğer şeylerden ayıran ilmin hakikatini bilmesede, birçok malumatı bildiğini ve onlarla ilgili bilgisinin olduğunu bilir. İşte böylece bu hakikatin açıklanması ihtiyacı doğmaktadır. Durum âlim için de aynıdır. Biz bu hakikatin (ne olduğunun) açıklamasında farklı düşünüyoruz.

Biz şöyle diyoruz: İlmin hakikati, kendisinde ilim bulunan varlığın alim oluşunu gerektirendir ya da o kendisinde ilim bulunan varlığı alim yapan bir sıfattır. Bu böyledir. Çünkü biz ilmi de, âlimi de onları diğer şeylerden ayıran hakikati bilmeksizin mutlak olarak biliriz. Sonra düşündüğümüzde, âlimin siyah olduğu ya da siyahlık onda bulunduğu için âlim olmadığını biliriz. Çünkü biz siyahlığın âlim olmayan cisimlerde de var olduğunu müşahede etmekteyiz. Aynı durum beyazlık, hareket, sükun, birleşme, ayrışma, uzunluk, kısalıkta da ve yine tatlar ve kokuların bütününde de geçerlidir.

Böylece âlimin ancak ilim kendisinde bulunduğu için alim olduğu ortaya çıkar. Bu âlimin hakikatidir. Aynı şekilde ilim hakkında düşündüğümüzde, o kendisinde ilim bulunan varlığın hareketli olmasını, sakin olmasını, bileşik, ayrık, siyah ya da beyaz olmasını gerektirmediğini biliriz. Böylece biz ilmin hakikatinin

Bir Bilgi Nazariyesi

kendisinde ilim bulunan varlığın alim olmasını gerektirmesi olduğunu biliriz. Çünkü ilmin başka bir etkisi yoktur./

Zihinde malum olanların durumları üzerinde düşünme sonucu onları başkalarından ayıran hakikatleri ortaya çıkmaktadır. Şu halde biz onlardan (ilim ve malumdan) her birinin hakikatini, onların verdikleri örneğe aykırı olarak onlarla ilgili mutlak bilgimiz sabit olduktan sonra, onların durumları ve özellikleri üzerinde düşünme sonucu bilmekteyiz, birini öbürü ile değil. Çünkü Zeyd ve babası, ikisinin özü de meçhuldür. Bundan dolayı onlardan her biri hakkında bilgi diğeri ile elde edilmez. Doğruya ulaştıran ancak Allah'tır.

Bizim ashabımızdan bazıları şöyle dedi: İlim canlı olandan cehl, şüphe, zann ve sehv gibi vasıfları yok eden bir sıfattır. Bu tarif savunulması kolay ve hasımların şüphelerini gidericidir.

Şeyh İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî (r.h.) sözleri arasında şuna işaret etti: İlim, kendisinde ilim bulunana mezkur olanın açık olmasını sağlayan bir sıfattır. Ancak bu tarifi bu nazm ve tertip üzere söylemedi. Bu efradını câmi agyarımı mani doğru bir tariftir. Bu tarifi geçersiz kılan hiçbir itiraz olmamıştır. Böyle olduğu düşünme ile anlaşılır.

Doğruya ulaştıran ancak Allah'tır./

Hakikatlerin ve İlimlerin İsbatı Hakkında

İlimin tarifi ve hakikati bilindiğine göre, (devamla)

Şöyle deriz: Öncekilerden cahil görünen (tecâhül) ve kendileri için hayvanların bile üstlenmeyeceği rütbeye razı olan bir zümre dışında, bütün akıl sahipleri ilmin varlığı ve eşyanın gerçekliğinde icma ettiler. Onlar (cahil görünen ve kendileri için hayvanların bile üstlenmeyeceği rütbeye razı olanlar) eşyanın hakikatinin olmadığı ve hiçbir şey hakkında bilginin olamayacağını zannettiler ve bütün bunlar sadece zan ve tahminden ibarettir dediler.

Akıl sahipleri böyle söyleyenlerle bizim aramızda münazaranın olmayacağını ittifakla kabul etmektedirler. Çünkü münazaranın gayesi, delillerle bir sözün doğruluğunu karşı sözün de yanlışlığını ortaya koymaktır. Delillerde nazardan

meydana gelen ilim kesinlik açısından gücünün son noktasına ulaşsa bile, onun yolu hisslerin ve bedahetin yolundan daha kapalıdır.

Ahmaklık ve inatta, aklın bedaheti ve hissler ile sabit olan bilgi ve gerçekleri inkardan sakınmayacak derekeye gelmiş olanlardan istidlal ile meydana gelen ilmi kabul etmeleri beklenemez. Ve yine münazara ancak aralarında biri olumlu öteki olumsuz kabul edilmiş ilkeler bulunan ve herhangi bir şekilde her iki tür ilkeye benzer bir fer' bulunan iki kişi arasında olabilir. Bu iki kişi bu ilkelerden herhangi birine bağlanmanın ve benzemenin neden niteliğine ve varlık niteliğine daha uygun olup olmadığı hususunda ihtilafa düşerler./ Asılda var olan hükmün nedenine sahip olmaksızın rastgele bulunan şey demek istiyorum. Onlar rastgele bulunan varlık vasfından illet vasfını çıkarmak için tartışırlar ve ondaki hükmün illet vasfının yer aldığı asla bağlanırlar. Bu mütecahil kavim için üzerinde ittifak edilecek asıl olmadığından dolayı onlarla münazara tasavvur edilemez. Fakat onları azalarını kesmek, yaralayıcı şekilde dövmek, yeme ve içmeden yasaklamak ile cezalandırmak gereklidir. Eğer yalvarır, iyice zorda kalır ve yiyecek ve içecek isterlerse onlara şöyle denir: Kesmenin, dövmenin, açlığın ve susuzluğun bir gerçekliği yoktur. Bütün bunlar sizin zan ve tahmininizden ibarettir. Aslında bu yapılanlar size rahatlık vermek ve inadı terkederek gerçeği ikrar etmeniz için bir nimet sağlamaktır.

Sonra onlar gerçekleri ve bilgileri inkar etmekle kendi sözlerinin ve mezheplerinin bir hakikatinin olmadığını da kabul etmiş oluyolar. Ve yine kendi mezheplerinin doğruluğunu ve hasımlarının sözlerinin yanlışlığını da bilmemektedirler. Kim kendi mezhebinin batıl olduğunu kabul ederse bu hasmına mücadele ve münazarada yardım için yeterlidir. Öte yandan onun bu zamana kadar hayatını devam ettirmiş olması gerçekleri bildiğinin delilidir. Yoksa eğer devamını sağlayacak şeyleri bilip almasa ve yokluğunu gerektirecek zararlı şeyleri bilip onlardan uzak durmasa hayatını devam ettirmesi tasavvur edilemezdi. Aksine o en kısa bir zamanda yok olurdu.

Çünkü kim gıdaları almaz, kendisini kavurucu sıcak ve soğuktan koruyan elbiseler giyemez, yakıcı ateşe atılmaktan, yüksek yerlerden düşmekten,/ ısırıcı yılanlara ve zehirli akreplere yaklaşılmaktan kaçınmazsa bir saatte yok olur. Bu

Bir Bilgi Nazariyesi

zamana kadar varlıklarını devam ettirmiş olmaları eşyanın hakikatlerini bildiklerine delildir.

Yine onların “eşyanın hakikati yoktur” sözleri de onlar tarafından hakikatlerin yokluğunun bir hakikat olarak kabulüdür. Böylece kendi görüşleri ile yine kendi görüşlerini reddetmiş olmaktadırlar. Onların şüpheleri şudur: Size göre en yanılmaz bilgi kaynağı beş duyudur. Bunlar bilgi kaynağı olmaya uygun değildirler. Çünkü (beş duyunun) hükümleri birbirine zıttır. Meselâ, safralı olana bal acı gelir, halbuki diğerleri onu tatlı bulur, şaşı olan bir şeyi iki şey olarak görür başkaları bir olarak görür. Bütün bunları duyular yapmaktadır. Bütün bu tenakuzlarla hükümleri birbirine zıt olan bir şeyin gerektirici sebep olması bir yana herhangi bir şey için delil bile olamaz.

Bu şüphe onların gerçekleri bildiğini ve kabul ettiklerini ancak inatlaştıklarını göstermektedir. Çünkü onlar eğer duyu organlarının neler olduğunu, hükümlerinin mütenakız olduğunu ve yine hükümleri birbirine zıt olan şeyin delil olarak kabul edilemeyeceğini, hükmün ne olduğunu, delilin, balın, safralının, acılığın ne olduğunu, ve safralının balı acı bulduğunu, şaşının kim olduğunu, görmenin ne olduğunu, ve şaşının biri iki gördüğünü, birin ne olduğunu, ikinin ne olduğunu bilmemiş olsalardı, bütün bu şeylerin hakikatini bilmeselerdi bu şüpheyi ortaya koyamazlardı. İstidlal ettikleri şey aynıyla kendi sözlerinin yanlışlığının delilidir.

Sonra onlarla bizim aramızdaki duyu organları ile ilgili ihtilaf duyu organlarının sağlıklı halleri ile ilgilidir. Duyu organları sağlıklı olduklarında ve herhangi bir arıza da olmadığında onların hükümleri asla çelişik olmaz. Duyu organlarının algılaması ancak onlarda bir rahatsızlık olması halinde bozulur. Rahatsızlık halinde (hatanın olmasında) ise tartışma yoktur./ Bu bilmez görünenlerden bir kısmı hakikatlerin yokluğunu ileri sürmeyip “biz eşyanın hakikatinin olup olmadığını bilemeyiz” dediler. Bunlar şüphecilerdir (müteşekkike-Septikler). Onlara şöyle denilir: “Siz bilmediğinizi biliyor musunuz?” Eğer, “evet” derlerse bildiklerini kabul etmiş olurlar ki bu da mezheplerine zıttır. Yok eğer, “bilmediğimizi de bilmiyoruz” derlerse, bilgilerinin yok olduğunu bilip bilmedikleri sorulur (bilmediğinizi bilmediğinizi biliyor musunuz?). aynı şekilde üçüncü,

dördüncü, beşinci... sonsuza kadar bu sorulur. Sonra bu, kendi mezheplerini bilmediklerini ikrar etmiş olacaklarından dolayı görüşlerini geçersiz kılar. En sonunda onlara da daha önce açıkladığımız gibi, azaların kesilmesi ve diğer muameleler uygulanır, ve böylece zorunlu olarak bildiklerinin açığa çıkması sağlanmış olur. Aynı şekilde hayatta kalmaları onların gerçekleri bildiklerini ama inatlaştıklarını göstermektedir.

Yine onlardan bir başka grup, eşyanın hakikatinin itikad edenlerin itikadına bağlı olduğunu ileri sürdü (izâfiyye). Onlara şöyle denilir: “Biz eşyanın hakikatinin itikad edenlerin itikadına bağlı olmadığına itikad ediyoruz. Acaba bizim bu itikadımıza bağlı olarak, hakikatler itikad edenlerin itikadına tâbi olmaktan çıkar mı?” Eğer, “evet” derlerse, görüşlerinin yanlış olduğunu kabul etmiş olurlar; yok eğer “hayır” derlerse, bu durumda da itikad edilen şeyin itikada bağlı olmadığını ikrar etmiş olurlar.

Sonra yine bunlara da, sertçe dövülerek ve azaları kesilerek acı verilir. Eğer sıkışır, bağırır ve yardım dilerlerse onlara, “bütün size yapılanların lezzet verme, nimetlendirme ve sizi rahatlatma olduğuna itikad edin, böylece onlar sizin itikadınıza tâbi olarak istediğiniz gibi olur. Böylece onların perdeleri yırtılır, inatları ve kibirleri ortaya çıkar. Bütün bu fırkalar “Sufestâiyye” olarak isimlendirilirler. Doğruya ulaştıran ancak Allah'tır./

Bilgi Kaynakları Hakkında Tartışma

Hakikatler ve onlarla ilgili bilgilerin var olduğu kabul edildiğine göre şöyle deriz: “Bilginin sebepleri ve yolları üçtür.”

Birincisi sıhhatli duyulardır. Bunlar: işitme duyusu, görme duyusu, koklama duyusu, tadalma duyusu ve dokunma duyusudur. İkincisi: Doğru sözlünün haberi, üçüncüsü ise, akıldır. Sofistler bunların tamamını inkar ettiler.

Duyularla ilgili tartışmalar yukarıda geçti. Bu cahil görünenler dışında bütün akıl sahipleri duyuların bilgi kaynağı olduğunu kabul ettiler. Haberin bilgi kaynağı olmadığı hususunda onlara uyan öncekilerden iki fırka, Semeniyye ve Berâhime ve aklın bilgi kaynağı olmadığı hususunda onlara uyan sadece Semeniyyedir.

Bir Bilgi Nazariyesi

Mulhidler, Rafizîler ve Müşebbihe de akıl yürütmenin (nazar) geçersiz olduğu ve aklın bilgi kaynağı olmadığı görüşündedirler. Brahmanlara gelince, onlar aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul ederler.

Haber hakkında onlar şöyle dediler: “Haber bazen doğru bazen da yalan olur, kendi içinde ihtilaflıdır. Doğru olan yalan olandan ayırdedilemez, şu halde onunla bilgi meydana gelmez.”

Onlara şöyle denilir: “Haber bir bilgi kaynağı değildir sözünüz de aynı şekilde sizden gelen bir haberdir. Siz ise, haberin geçersiz olduğunu söylediniz. Bu sizin görüşünüzün geçersiz olduğunun ikrarıdır.”/

Onlardan Semeniyye’ye de şöyle denir: “Duyu organlarının dışında başka hiçbir delil ya da bilgi kaynağı olmadığını hangi yolla biliyorsunuz? Duyuyla mı, yoksa duyu dışında başka bir şeyle mi?” Eğer “duyuyla” derlerse, onlara “hangi duyu ile bildiniz?” diye sorulur. Tek tek her duyu organına onların davasının batıl olduğu açığa çıksın diye değinilir.

Yine onlara şöyle denilir: “Sağlıklı duyulara sahip olduğumuz halde böyle bir şeyi duyu yoluyla biz neden bilmiyoruz? Halbuki duyu organları sıhhatli olanlar arasında duyu bilgileri üzerinde ihtilaf olmaz. Eğer onlar “duyu organlarından başka bir şeyle bildik” derlerse, duyu organları dışında bilgi kaynağı olabilecek bir şeyi kabul etmiş olurlar. Ayrıca onların kendi sözleri doğrudan, haber vasıtasıyla bir şeyler bildiklerine delildir. Çünkü onlar belli bir dille konuşuyorlar. Dillerin ve kelimelerin öğrenilmesi ise ne duyularla ve ne de akılla olabilir. Zira Allah’ın akıl açısından en zeki ve duyular açısından en keskin bir mahluku hiç öğrenmediği bir dili işitse manasını bilemez. Çünkü dil ancak öğreticilerin haberi ile öğrenilir.

Sonra haberin inkar edilmesi sonucu işitme ve dil ortadan kalkmış; Allah’ın insanlara olan nimeti inkar edilmiş ve kişi kendisini hayvanlar sınıfına sokmuş olur. Çünkü beyan (konuşma) ile insan hayvanlardan ayrılır. Bu derekeye deliller bile razı olmaz.

Eğer haber geçersiz olursa dilin lisanın emir, nehiy, istek vb. diğer kısımlarının kaldığı da söylenemez. Çünkü bütün bu kipler yalnızca öğreticinin haberi ile öğrenilir ve haberin geçersiz olması ile bütün bu kısımlar da geçersiz olur./

İstihbara gelince; eğer haber bilgi gerektirmiyorsa bu durumda haber istemek de anlamlı olma sınırından çıkar ve abes olur. Çünkü bütün istihbarlarda haber manası vardır. Eğer haber olmasa idi istihbar da geçersiz olurdu. Eğer sen “Evde Zeyd var mı?” diye sorsan bu, “onun evde olup olmadığını bana haber vermenizi istiyorum” demektir.

Eğer sen” bana su verin” desen, bu “bana su vermeni senden talep ediyorum” demektir. Bunun içinde de emredilen şeyin iyi bir şey olduğunun haberi vardır. Eğer bu ihbar var olmasa bu durumda emir hakim birinden sadır olmamış demektir. Eğer “bana vurma” dese, sanki o “senden bana vurmamanı istiyorum, ya da bana vurmanı istemiyorum.” demektedir. Burada da aynı şekilde yasaklanan şeyin kötü bir fiil oluşunun haberi vardır. Eğer durum böyle değilse, yasaklamanın hakîm birinden sadır olmaması gerekir. Eğer “hey! Zeyd” derse, bu “Zeyd’i çağırıyorum” demek gibidir. Ve yine “keşke Zeyd yanımızda olsaydı” derse, bu “Zeyd’in yanımızda olmasını temenni ediyorum” demektir.

Durum böyle ise, bütün tartışma haberin geçersiz olması ile geçersiz hale gelir. Sem’in ve lisanın anlamı kalmaz ve insan hayvanlar gibi olur. Haberin doğrusu vardır, yalanı vardır sözlerine gelince, biz yalan olması muhtemel olan haberin bilgiyi gerektirmediğini söylüyoruz.

Bilgi meydana getiren haber, yalnızca yalan olması tasavvur edilemeyecek olan haberdir. Bu da haberlerden tevatür derecesinde olanlardır. Çünkü böylesi bir haberin yalan olması muhaldir.

Mucize kanıtıyla desteklenmiş haber de böyledir. Bu (haber) Rasûl’ün sözüdür. Bu iki tür haberde kesinlikle yalan bulunmaz. Doğruya ulaştıran Allah tır.

Aklın Bilgi Kaynağı Olduğu Hakkında Tartışma

Akıl konusundaki tartışmaya gelince o bilgi kaynaklarından biridir. Onun bilgi kaynağı oluşunu inkar edenler aklın hükümlerinin birbirine zıt olmasına dayanmaktadırlar.

Öte yandan aklın bilgi kaynağı oluşu, istidlal ve nazarın ilme götürüşü ya akılla bilinir ya da aklın dışında başka bir kaynakla bilinir. Eğer “akılla” dersiniz zaten sorulan, aklın bilgi kaynağı olup olmadığı ve tartışılan da akılla yapılan incelemedir. Eğer “bu başka bir delille bilinir” dersiniz, “bu delil nedir?” diye

Bir Bilgi Nazariyesi

sorulur. Eğer “haberdir” dersiniz, “bunu kimin haberi ile bildiniz? ve haber verenin söylediğinde doğru olduğunu hangi yolla bildiniz?” diye sorulur.

Eğer “duyuyla” (aklın bilgi kaynağı olduğunu biliriz) dersiniz, “hangi duyu organı ile bunu bildiniz?” diye sorulur ve duyular tek tek ele alınır ve sonuğa inatçılığınız ve kibriniz ortaya çıkar. Çünkü biz sıhhatli duyu organlarına sahibiz ve sıhhatli duylara sahip olanların duyu ile bilinen şeyler konusundaki bilgileri farklı olmaz.

Ehl-i Hakk aklın bilgi kaynağı oluşunun zorunlu olarak bilindiğini kabul ederler. Aklın apaçıklılığı (bedâhet) ile sabit olan bilgi duyuların verdiği bilgi gibi zorunlu bilgidir. Çünkü her şeyin kendi parçasından büyük olduğunu ve parçasının bütününden küçük olduğunu bilmek zorunlu bilgidir. Zeyd bütünü itibariyle tek elinden daha büyüktür. Çünkü bütününde hem eli vardır ve hem de fazla şeyler vardır ve eli bütününden daha küçüktür. Aynı şekilde zaman açısından eşit olan iki şeyden birisi varlıkta sonlu olmakla vasıflanırsa diğeri de aynı şekilde varlıkta sonlu olur./ Meselâ; bir insan Zeyd ile Amr’ın doğumlarının aynı saatte olduğunu bilse, sonra onlardan birinin yirmi yaşında olduğunu da bilirse zorunlu olarak diğerinin de yirmi yaşında olduğunu bilir. Öyle ki, bu bilgisine ne bir şüphe ne de bir şekk giremez. Eğer kendisini bu bilgi konusunda şüpheye düşürmeye çalışsa buna güç yetiremez ve inatçılık yaptığını aynen duyu ile ilgili bilgide olduğu gibi kendiliğinden anlar.

Durum böyle olunca, mutlak olarak aklın bir bilgi kaynağı olduğunu inkar eden zorunlu bilgiyi inkar etmiş olmaktadır ve bilgisiz görünüp sofistlere katılmış olur. Bundan dolayı ona da sofistlere yapılan muamele uygulanır. Şayet onu kabul ederse, aklın bilgi kaynağı olduğunu bütünüyle kabul etmiş olur. Yok eğer akılı kabul eder de akıl yoluyla yapılan istidlali ve nazarı inkar ederse, ona şöyle denir: Nazarın bilgi kaynağı olduğunun delili, nazarın şartlarını tam olarak yerine getirerek onunla meşgul olanların kesin şüphesiz bilgiye ulaşmalarıdır. Böylece onun bilgi kaynağı olduğu bilinir. Meselâ; iki kişi bir yolun Semerkand yolu olup olmadığında ihtilaf etseler, bunlar arasında ihtilafı yok etmenin en kolay yolu, “bu yola gir, eğer seni Semerkand’a götürürse bu yol Semerkand yoludur, yok eğer seni oraya götürmezse, bu yol Semerkand yolu değildir,” demektir.

Hem de herkes bir meselede şüpheye (iştibah) düştüğünde nazara başvurmaktadır ve mesele hakkında teemmül etmektedir. İnsanlar bu şekilde yaratılmışlardır. Hatta akıl sahibi kişi bundan (nazardan) kaçınmak istese bir sıkıntı ve sorunla karşılaştığında bu sıkıntıya boyun eğmez, tıpkı gözle görülen bir şeyden kuşku duyulduğunda görme duyusuna sığınması gibi./Yine aynı şekilde bütün duyulur şeylerden kuşku duyduğunda bu türden duyulur şeyleri kavramaya hazır bir duyuya sığınması gibi.

Bu, aklın bilgi kaynağı olduğunu ve nazarın bilgiye ulaştırdığını, bilmenin insanın yaratılışında bulunan bir şey olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde bütün akıl sahipleri kazanç getiren şeyleri düşünürler, faydalı olan ile zararlı olanı ayırdederler, böylece faydalı ve karlı olanla uğraşırlar, kaybettiren zararlı olanlardan da uzak dururlar. Şayet bu çalışanın hali iyice düşünülecek olursa, onun çoğu zamanlarında, dünyevi işlerinin düzenlenmesi için bu işlerle meşgul olduğu görülür. Geçim işleri ona söz getirmez ve onun hayatı ancak bu yolla düzenlenebilir.

Aynı şekilde onun yaşamını sürdürmesi ondan (nazardan) elde edilecek yararın elde edildiğini göstermektedir. Böylece onun(nazarı inkar edenin) inkarında inatçı olduğu, bu yolla yalnızca teklifin bağlayıcılığından kaçmak ve emir ile nehyin gereklerinden kurtulmayı arzuladığı ortaya çıkar. Çünkü nazarın inkarı yine onun kabulüdür. Aslında nazarı inkar etmek onu kabul etmektir. Zira nazarı reddeden onu nazar aracılığıyla reddeder; buna nazardan başka delil yoktur. Şayet o nazarın reddinin doğruluğunu duyular ya da bedahet ile elde edildiğini iddia ederse, bunun belli bir duyuya bağlanması istenir ve böylece de onun inatçı olduğu açığa çıkar.

Aynı şekilde eğer, (nazarın geçersiz olduğu) bedihi olarak bilinir diye iddia ederse, ona şöyle denilir: “biz de sıhhatli duyular ve yetkin akıllara sahibiz, peki biz (bunun böyle olduğunu) neden bilmiyoruz?” Şayet “siz bunu biliyorsunuz ancak inadınızdan inkar ediyorsunuz” derse, bu durumda o bu sözün kendisine dönmesinden kurtulamaz. Biz de ona şöyle deriz: “sen de benim sözümün doğru olduğunu ve senin sözünün yanlış olduğunu biliyorsun fakat inat ediyorsun.” Böylece geriye onun için nazara başvurmaktan başka yol kalmaz (ona nazarı inkar etmek için nazardan başka yol kalmamış olmaktadır). Filhakika o aklın hükümleri birbirine zıttır derken de nazar ile delil getirmişti. Bu da hem nazarı inkar edenin /

Bir Bilgi Nazariyesi

hem de kabul edenin zorunlu olarak onu (nazarı) kabul ettiğini göstermektedir. Böylelikle nazar bütün akıl sahiplerinin icması ile sabit olmuş olmaktadır.

Aynı şekilde hasmın da ittifakı ile nazarın geçerli olduğu isbat edilmiş olmaktadır ki, bu en doğru şehadettir. İnkârı kabulü demek olan her şey, aynı şekilde zorunlu olarak vardır. Bu tartışma karşısındakinden cevap istemek (mutalebe) yoluyla ortadan kaldırılır.

Ona şöyle denilir: “ Sen nazarı nazarla mı yoksa nazardan başka birşeyle mi reddediyorsun?” Eğer “nazarla” derse bu durumda nazarın geçerli olduğunu kabul etmiş olur. Yok eğer “nazardan başka bir şeyle” derse bu durumda ona yukarıda geçtiği şekilde sorular sorulur.

Geriye, (hasmın konunun başında sorduğu) nazarın geçerli olduğunu ne ile biliyorsunuz sorusu kaldı.

Biz şöyle deriz: Bu sizin bir akıl yürütmenizdir (nazarınızdır) onu kullanıyor olmanız onun geçerliliğini kabul ettiğinizi gösterir. Sonra şöyle denilir: Biz nazarın bilgiye ulaştırdığını ona başvurduğumuz zaman bizi bilgiye ulaştırdığından bilmekteyiz. Sizin de çoğu dünya işlerinizde ona başvurduğunuzda sizi bilgiye ulaştırdığı gibi. Aynı şekilde nazar sizi kendi görüşünüzce nazarın geçersizliğini bilmeye de götürmektedir. Çünkü onu nazar aracılığı ile reddediyorsunuz.

Aynı şekilde bütün yaratılmışların hisler ve bedahet ile vakıf olmaları zor olan müşkül meselelerle karşılaştıklarında ona başvuracak şekilde yaratılmış olduklarını bilmekteyiz.

Şöyle denilebilir: Aynı şekilde nazarın tamamının geçerli olduğunu bu bütüne dahil olan bir tür nazar ile bilmekteyiz. Bu daha önce açıkladığımız şeydir. Yukarıda açıkladığımız nazar aracılığı ile bütün nazar türlerinin ilme götürdüğü sabit oldu. Bu da bizim bütün nazarların ilme götürdüğünü isbatta kullandığımız nazarın sıhhatini isbat etmiş olmaktadır. Çünkü o da bu bütünün içinde yer almaktadır.

Meselâ; bir insan “ bütün sözler muhdestir ve arazdır” derse, bu söz kendisinin de (bu sözün de) araz olduğunu haber vermiş olur. Çünkü o bütün sözlerin muhdes ve araz olduğunu haber vermektedir./ Bu söz de bütün muhdes sözler şümulu altına girmektedir. Aynı şekilde: “bütün arazlar bir mahalle muhtaçtır

ya da bütün arazlar bekası imkansız şeylerdir” derse, bu da kendi hakkında haber vermektir.

Böylece onun muhal değil mümkün olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Delil ortaya konulduğunda onu kabul etmek zorunlu olur. Yukarıda geçtiği gibi delil ortaya konulmuştur.

Ancak bir şeyin kendisini isbat eden bir delille inkar edilmesi ise muhaldir. Siz nazarı nazar ile reddediyorsunuz. Burada ise nazarın kabul edilmesi ile reddi vardır.

“Aklın hükümleri birbirine zıttır ve nazar geçersiz olabilir” sözlerine gelince; onlara şöyle denilir: “Aklın hükümlerinin asla birbirine çelişik olarak gerçekleşmesi sözkonusu değildir. Bu şekilde bir gerçekleşme, araştırmacının araştırmasında yetersiz kalmasının ve bazı öncüllerin incelenmesinin onun aklına değil tutkularına dayanmasının sonucudur. Böylece o bir tür zanna sahip olur, böyle bir şeye inanır ve zannının ilim olduğunu sanır.

Fakat eğer nazarın bütün şartlarını bütün öncüllerde hakkıyla yerine getirir, geçerli olduğunu bilirse, yanlış düşmez ve nazarı asla geçersiz olmaz.

Sözgelimi: Mecusî alemin kısımlarını inceler (nazar) sonradan olduklarını görür ve onun hâdis olduğuna itikad eder. Bu doğrudur. Sonra alemde kötülükler ve çirkinlikler, kusurlar ve yanlışlıklar görür ve bunların varlığına inanır. Bu da doğrudur. Sonra bunların da sonradan olduğunu kabul eder ki bu da doğrudur. Sonra her hâdis olanın bir muhdisinin olması gerektiğine inanır bu da doğrudur. Sonra alemin Yaraticısının hakîm olduğuna inanır bu de doğru. Sonra kötülüklerin, çirkinlikler, kusurlar ve yanlışlıkların icadının/ sefeh olduğuna inanır ki işte bu yanlıştır. Nasıl ki bu kötülüklerin hadis olduğunu ve bunlara da bir muhdis gerektiğini, alemin Yaraticısının hakîm olduğunu ve sefeh yapmayacağını kabul etti O halde bunları O yaratmaz dedi. Halbuki zorunlu olarak muhdes olanlar bir muhdisi iktiza etmektedirler. Bu durumda bu şeyleri yaratmayı üstlenen Bârî Teâlâ dışında başka bir sefih sâniin varlığına itikat etti. Yanlışta, akli ile değil hevası ile karar verdiği bir öncüle nazardan dolayı düştü. Şayet o akli ile tefekkür etse idi, bu şeylerin de yaratılmasının ileride açıklayacağımız gibi, sefeh değil hikmet olduğunu bilecek ve yanlış düşmeyecekti.

Bir Bilgi Nazariyesi

Nazar bütün mukaddimelerinde heva ile değil akıl ile meydana gelme şartı ile bilgiye götürür. Böylece aklın hükümleri arasında tenakuz olmadığı ve nazarın da bütün şartlarının yerine gelmesi durumunda bilgiye ulaştıracağı kesinleşmiş oldu.

Hasım, “bu söz bir nazardır ve geçersiz olması gereklidir”, der.

Ona şöyle denir: Eğer nazar ve istidlalden yanlış olanların yanlışlığı, doğrulukları isbatlanmış ve sahihi ile yanlış arasında ayırdedici esaslar da belirlenmiş olmasına rağmen, bütün nazar ve istidlallerin geçersiz olmasını gerektirseydi; haber ve hissin de haberde yalan ihtimalinin olması ve hissde de hata ihtimali sebebiyle, bilgi kaynağı olma durumundan çıkmaları gerekirdi. Çünkü uzakta olan büyük bir cüsse küçük görünür ve yine rahatsızlıklar (arızalar) sebebiyle de hissler yanılır. Meselâ, şaşı bir şeyi iki görür. Nasıl ki, hissler ve haber geçersiz olmuyor, aynı şekilde akıl ve nazar da geçersiz sayılamaz. Allah doğruya ulaştırandır.

Yine bu hususta hasımlar şuna da dayanırlar, bedihi ve duyulur şeyler hususunda bizlerden birinin durumu/ nazari konularda tecelli ve keşf açısından ortaya durumundan farklıdır. Zorunlu bilgilerde daha fazla apaçıklık ve keşf varken buna karşılık nazari bilgilerde bir belirsizlik (hafâ) vardır. Belirsizlik ise ilme zıttır.

Buna apaçıklık ve belirsizlik hali ile ilgili bu farklılık iddiasının gerçek olmadığı söylenerek cevap verilir. Çünkü kim akli nazara başvurur ve nazarın şartlarını da hakkıyla yerine getirirse, nazari hususlardaki durumu, zorunlu hususlarda apaçıklık ve belirsizlik açısından ortaya çıkan durumu gibidir.

Bunlardan birinin diğerinden bilinenler bakımından daha belirsiz olduğunun söylenmesi yalnızca belirsizlik ve apaçıklıktaki yollarının farklı olmasındandır, yoksa kendi zati farklılıklarından değildir. Ancak bunlar yalnızca bir bakımdan farklıdır, o da zorunlu olanlarda bilgi, meydana gelişinde failin bir fiiline bağlı olmadığı gibi, devamında da fail tarafından meydana getirilmiş bir fiile bağlı değildir. Aksine zorunlu bilgi Allah’ın kulda, kulun hiçbir payı olmaksızın yaratması sonucu var olur. Ve aynı şekilde O bu bilginin sürekli olmasını da kul tarafından hiçbir fiil olmaksızın gerçekleştirir. Nazar ise öyle görünüyor ki, alim tarafından meydana getirilen bir fiil sonucu elde edilir ki bu fiil nazardır. Aynı şekilde istidlal de ancak onun tarafından gerçekleştirilen bir fiil ile devam edebilir ki bu fiil

delillerin gözden geçirilmesi ve ortaya çıkan şüphelerin ortadan kaldırılmasıdır. Fakat bilginin özünde apaçıklık ve belirsizlik birbirinden farklı değildir. Allah doğruya ulaştırandır. Bu hususta daha çok tartışma vardır; ancak bizim bu kitabımız bütün bu tartışmaların hepsini ele alamayacağımız genişliktedir.

İlhamın, Taklidin Ve Kalbde Doğruluğa Kanaat Hasıl Olmasının Dinlerin Sıhhatinin Bilinmesi Hususunda Bilgi Kaynağı Olmalarının İbtali Hakkında Söz

Şimdiye kadar anlattıklarımızdan duyuların, haberin ve aklın bilgi yolu olduğu sabit olduğuna göre; bunların dışında dinlerin doğruluk ve yanlışlıklarını bildirecek bir yolun olmadığını söyleriz.

Bazıları şöyle derler: kalbine bir şeyin iyiliği hakkında bir kanaat hasıl olan kişinin onu kabul etmesi zorunludur.

Bu muhaldir. Çünkü birçok din vardır. Bunların birbirine zıtlıkları da açıkça bilinen bir şeydir. Her din saliki de kendi dininin doğru olduğu ve başkalarının dinlerinin yanlış olduğuna dair kalbinde bir bilginin varlığı iddiasındadır. Bu durum her inanç sahibinin kalbinde inancının doğruluğu ile ilgili bir kanaat olduğundan dolayı bütün inançların doğru olması anlamına gelir. Böylece, alemin hem hadis hem de kadim, Sani'in hem var hem yok, hem bir hem iki, O'nun sıfatlarının hem var hem yok olduğunu kabul etmek gerekir ki; bu imkansızdır.

Aynı şekilde her bir dinin, o dine inananların kalbinde doğrulukları ile ilgili bir kanaat olduğu için hak; inanmayanların ve başka dine inananların kalbinde yanlışlıkları hakkında bir kanaat olduğu için de batıl olması gerekir. Bu görüşün yanlışlığı mecnunlara bile gizli değildir. V'Allahu'l-Muvaffik.

Bazı insanlar da ilhamın dinlerin ve mezheplerin doğruluğunun bilinmesinin sebebi olduğunu söylerler. Bu da bir önceki gibidir. Çünkü herkes kendi görüşünün doğruluğu ve hasmının görüşünün yanlışlığının kendisine ilham edildiğini iddia eder. Bu görüş de yukarıda açıkladığımız gibi, birbirine zıt olan dinlerin bütününün hak olduğu ve her bir dinin hem hak ve hem de batıl olduğunun kabul edilmesini gerektirir.

Ayrıca bunlara şöyle söylenir: Bana, ilhamın dinlerin sıhhatinin bilinmesinin yolu olduğu görüşünün yanlış olduğu ilham olundu. Benim bu ilhamım doğru mu

Bir Bilgi Nazariyesi

yoksa yanlış mıdır? Eğer bu ilhamın doğrudur derse; bu durumda ilhamın dinlerin ve mezheplerin sıhhatinin bilinmesinin yolu olduğu şeklindeki görüşün yanlış olduğunu kabul etmiş olur. Şayet ilhamın yanlıştır diyecek olursa; ilhamdan bazılarının yanlış olduğunu kabul etmiş olur. Bu durumda bazı ilhamlar doğru bazı ilhamlar da yanlış olduğunu göre, mutlak olarak doğruluğuna bir delil olmadan bütün ilhamların sıhhatine hükmetmek mümkün olmaz. Bu durumda da bilgi kaynağı ilham değil delil olur. V'Allahu'l-Muvaffık. Bizim arkadaşlarımızdan bazıları, Mu'tezilenin "Bütün müçtehidlerin içtihadları doğrudur" görüşüne yukarıdakine benzer bir şekilde cevap vermişlerdir. Şöyle dedi: " Ben içtihad yaptım ve beni içtihadım, müçtehidlerin doğru da yanlış da yapacakları görüşüne götürdü. Bu içtihadımda ben doğru mu, hatalı mıyım?" Eğer bana içtihadın yanlıştır dersen içtihadlardan bazılarının yanlış olduğunu kabul etmiş olursun ve bütün içtihadlar doğrudur şeklindeki görüşün geçersiz olur. Senin içtihadın doğrudur dersen, bu durumda da müçtehidin bazan doğru bazan da yanlış olduğu şeklindeki görüşü kabul etmiş olursun. V'Allahu'l-Muvaffık.

Taklid de dinlerin sıhhati konusunda bir bilgi kaynağı değildir. Çünkü ya bütün din sahiplerini taklid etmek lazımdır. Bu yukarıda anlattığımız gibi dinler arasındaki tenakuzdan dolayı imkansızdır. Dinlerden birine inananları taklid edecek olursa neden bu dini seçtiği ve diğer dinlere tercih ettiğini sorarız.

Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

Yazan: Seyyid Şerif Cürçânî

*Çev.:Yrd. Doç. Dr. İsmail Yürük**

İslamiyetin getirdiği ve uyulmasını istediği en önemli toplumsal olgulardan biri birlik ve beraberliğin sağlanması ve korunması olmasına rağmen, Hz. Peygamberin ölümü ve hemen sonrasında inanç ve bir takım dinî konularda Müslümanlar arasında zaman zaman bazı münakaşalar cereyan etmiş ve bunun bir neticesi olarak çeşitli görüşler ve fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in devlet başkanlığı zamanında İslâmın özüne muhalif bazı fikrî hareketler her ne kadar sonuçsuz kaldıysa da, Hz. Osman ve Ali devrinde tekrar canlanarak, onların şehit edilmelerine kadar varmıştır. Başlangıçta basit görünen bu ayrılıklar, daha sonraları, özellikle İslamiyetin genişlemesiyle, birçok taraftarları sinesinde toplayan ve başlı başına bir grup sayılabilen mezhepler durumuna gelmiştir.

Ortaya çıkan mezheplerin tarihini, ortaya çıkış sebeplerini ve görüşlerini anlatan Makâlât, Fırak, Milel ve Nihal isimleri altında birçok eserler yazılmıştır. Yalnız bunların sayısı ve sınıflandırılması farklılık arz etmektedir. Bazı yazarlar Hz. Peygamberin: "Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç, hepsi ateştedir. Kurtuluşa eren fırka, benim ve eshabımın yolu üzerinde bulunan fırkadır."¹ mealindeki hadisini göz önünde bulundurarak hareket etmiş ve mezhepleri buna göre sınıflandırmışlardır. Bunlara Malatî'nin et-Tenbîh'ini, Bağdadî'nin "el-Fark Beyne'l-Fırak"ını ve Şehristânî'nin "el-Milel ve'n-Nihal"ini örnek verebiliriz. Eş'arî ve İbn Hazm gibi bazı yazarlar da, mezhepleri belli bir kayda tâbî tutmaksızın kendilerine göre sınıflandırmışlardır. Bu tasniflerde müellifler, fırkaları bazen on, bazen yedi veya sekiz, bazen de beş - altı mezhebin kolları olarak incelerler.

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bu konudaki hadislerin farklı yönleri ile isnatları için bkz: Tirmizî, 2/107 (*Kitabu'l-İmân*); İbn Mâce, 2/1321, 1322 (*Kitabu'l-Fiten*); Ebu Dâvud, 4/197, 198 (*Kitabu's-Sunne*).

Bir kısım yazar, bu fırkaları doğuş sırasına göre incelerken, Havâric veya Şi'a ile konuya girmişler, diğer bir kısmı ise fikir ve görüşlerinin önemine dayanarak sıralamışlardır.

Seyyid Şerif Cürçânî de -eserlerinin çoğunda sistematik kelâm problemleri ile meşgul olmasına rağmen- diğer eserleri arasında müstesna bir yeri olan Adududdîn el-îcî (v.755 h./1354 m.)'nin "el-Mevâkıf" adlı eserine yazdığı şerhin son kısmını inançla ilgili mezheplere ayırmıştır. Onun bu mezhepler hakkında kısa ve öz bilgiler vermesi, konuyla ilgilenenler açısından yararlı ve orijinal sayılabilir. Ama burada dikkatimizden kaçmayan bir husus, mezheplerin ortaya çıkış sebeplerinin, diğer kitaplarda olduğu gibi -Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i hariç- hiçbir açıklama yapılmaksızın geçirilmiş olmasıdır. Çünkü O eserinde önce mezhebin kurucusuna temas etmekte ve hemen ardından o mezhebin görüşlerine geçmektedir.

Cürçânî de, Hz. Peygamberin hadisine uymuş ve İslâm mezheplerinin yetmiş üç fırka olduğunu belirterek, onları sekiz ana mezhep etrafında toplamıştır. O, mezhepleri tertip ederken, ilk önce Mu'tezile ile başlamış, Şi'a ve Havâric ile devam etmiş, Ehl-i Sünnet ile tamamlamıştır.

Cürçânî bütün mezhepleri güzel bir tasnife tâbî tuttuğu halde, Havâric'in tasnifinde oldukça zorlanmış. O, başta Havâric'in on sekiz fırka olduğunu söyler. Fakat açıklamalarında onların ilk önce yedi fırkaya ayrıldığını, kollarıyla beraber yirmi beşe ulaştığını belirtir. Müellifin, Hâricîleri daha sonra on sekiz fırkaya indirmeye çalışması, Onun, Hz. Peygamberin hadisine son derece bağlı olmasından kaynaklanmış olabilir.

Biz bu çalışmamızda tamamen nesir şeklinde kaleme alınan Cürçânî'nin bu tasnifini tercüme ederken her bir mezhebin birbirinden farklı olan görüş ve düşüncelerini, okuyucunun daha pratik bir şekilde yararlanabilmesi açısından maddeler halinde sıralamaya gayret ettik.

Seyyid Şerif Cürçânî'nin İslâm mezheplerini tasnifine dair vermiş olduğumuz bu kısa bilgidен sonra, kısaca Onun hayatına temas etmek istiyoruz.

Cürcânî'nin asıl adı Ali b. Muhammed b. Ali'dir. Doğduğu yere nispetle "el-Cürcânî" diye anılır. Künyesi "Ebu'l-Hasan"dır. Hem anne, hem de baba tarafından Peygamberimizin soyuna mensup olması nedeniyle "Seyyid Şerif" unvanıyla meşhur olmuştur.²

Şark İslâm dünyasının en önemli bilim adamlarından biri sayılan Cürcânî, 24 Şubat 1340 (24 Şaban 740 h.) tarihinde, İran'ın Esterabad bölgesinin Cürcân vilayeti civarındaki Tâku nahiyesinde dünyaya gelmiştir.³

Müellif 1365 (766 h.) yılında, filozof Ebû Abdullah Kutbuddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî (v.766 h./1365 m.)'den okumak üzere Herat'a gitti.⁴ İslâm dünyasının bu ünlü bilgini, bir süre Cürcânî'yi okuttuktan sonra, Onun zekâsının keskinliği, fikrinin genişliği, mantık ve felsefedeki üstün kabiliyetini görünce, kendisinin ihtiyarlığını ileri sürerek o dönemin meşhur bilginlerinden olan ve Mısır'da oturan Mübârek-Şah'a gitmesini tavsiye etti ve Ona hitaben bir de mektup yazdı.⁵

Cürcânî, 1365 (766 h.) yılında Mübarek-Şah'ın yanına gitmek üzere yola çıktı. Doğu Anadolu'ya geldiğinde, bu bölgede devrin büyük alimlerinden olan Cemâleddîn Muhammed el-Aksarâyî (v.766 h./1365 m.)'nin şöhretini duyarak Karaman'a yöneldi,⁶ fakat Aksaray'a geldiğinde, Onun vefat ettiğini öğrendi.⁷ Karaman'da Cemâleddîn'in talebesi Şemsüddîn Muhammed el-Fenârî (v.834 h./1430 m.) ile buluştuktan sonra, ikisi birlikte Mısır'a hareket ettiler.⁸

² es- Sehavî, Şemsü'd- Dîn Muhammed b. Abdurrahman, *Dav'u'l-Lâmi' fi A'yânî'l-Karnî't-Tâsi'*, Kahire, 1354-1355, C. 5, s. 329; Kahhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifin*, Beyrut, 1957-1961, C. 6, s. 216; ez-Zirikli, Hayru'd-Dîn, *el-A'lâm*, Beyrut, 1969, C. 5, s. 159.

³ el-Luknevî, Muhammed Abdu'l-Hayy, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrut, (Tsz.), s. 125; Taşköprüzâde, Ahmed Hilmi, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, İst.,1313 h.,C. 1, s. 236; *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), Cürcânî Mad., C. 3, s. 246.

⁴ eş-Şevkânî, Muhammed Abdu'l-Hayy, *el-Bedru't-Tâli*, Kahire, 1348 h.,C. 1, s. 489; Taşköprüzâde, *a.g.e.*, aynı yer.

⁵ el-Luknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 127; Dr. Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, İst., 1984, s. 87.

⁶ Sadreddin Gümüş, *a.g.e.*, aynı yer.

⁷ el-Luknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 127.

⁸ Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İst., 1987, C.1, s. 450.

Seyyid Şerif, Mısır'da bir taraftan Mübârek-Şah'tan felsefe ve mantık okurken, diğer taraftan da Ekmelüddîn el-Bâbertî (v.786 h./1374 m.)'den dinî ilimleri öğrenmiştir.⁹ Ders arkadaşları arasında Simavna kadısının oğlu Bedreddin, Şajr Ahmedî ve Hekim Hacı Paşa gibi meşhur şahıslar da bulunmaktadır.¹⁰

Mısır'da on seneye yakın bir süre kalan Cürcânî, tahsilini tamamlayarak, 776 h./1374 m. yılında oradan ayrılmış, bu esnada İstanbul ve Bursa'ya da uğramıştır.¹¹

Cürcânî ülkesine döndüğü zaman, Teftâzânî (v.792 h./1390 m.) ile tanışmış, o da kendisini Şah Şüca'(v.787 h./1387 m.)'a takdim etmiş, Şah Şüca' da Seyyid Şerif'e Şiraz'da bir medrese müderrisliği vermiştir. Fakat 1387 de Timur (v.807 h./1405 m.) Şiraz'ı zaptedince, Onu Semerkand'a yollamıştır.¹² Cürcânî, Semerkand'da tam on sekiz sene kalmıştır.

807 h./1405 m. yılında Timur'un ölümü üzerine, Semerkand ve Mâverâünnehir büyük bir anarşi yuvası haline gelince, alimlerin birçoğu gibi, Cürcânî de Semerkand'dan ayrılarak Şiraz'a dönmüş ve 6 Rebî'u'l-Ahir 816 h. / 7 Haziran 1413 m. tarihinde orada vefat etmiştir.¹³

Kendi döneminde, medreselerde okutulan ilimlerin hemen hepsine dair eserler yazan Cürcânî'nin, gerek hacimli olarak, gerekse risale halinde yüzü aşkın eseri mevcuttur. Mezheplerle ilgili kısmının tercümesini sunduğumuz "Şerhu'l-evâkıf" isimli eseri ise, bu eserleri arasında çok önemli ve müstesnâ bir yer işgal etmektedir.¹⁴

⁹ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 89.

¹⁰ *İslâm Ansiklopedisi* (MEB), Cürcânî Mad., C. 3, s. 246.

¹¹ Sadreddin Gümüş, *a.g.e.*, s. 89.

¹² Taşköprizâde, Ahmed Hilmi, *Mevzû'âtu'l-Ulûm*, C. 1, s. 237.

¹³ es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-Lâmi*, C. 5, s. 330; Krş:Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s. 92-93; Ömer Nasûhi Bilmen, *Istılâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, C. 1, s. 451.

¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zünûn*, C. 1-2, İst., 1971; Kâhhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifin*, C. 7, s. 216; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, C. 5, s. 159; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî*, s.129-171.

İslam Mezheplerinin Sınıflandırılması*

A - Ümmetin Ayrılığa Düşmesi Hakkındaki Hadis

Peygamberimiz bir hadisinde şöyle buyurdu: “Benim ümmetim *yetmiş üç* fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri hariç, hepsi cehennemdedir. Kurtuluşa eren fırka, benim ve eshâbımın izinden giden fırkadır.”. Peygamberimizin haber verdiği olay meydana geldiğinde, bu durum Onun mucizelerinden sayılmıştır.

B - İslam Ümmetinin Ayrılığa Düşmesinin Sebepleri

Âmidî (551-631 h./1156-1233 m.) bu konuda şöyle der: “Müslümanlar Peygamberin vefâtı ânında tek bir inanç ve yol üzere idiler. Ancak içten münafık ve dıştan samimi müslüman görünenler bir istisnâ teşkil ediyordu. Sonra aralarında, ilk kez ictihatla ilgili işlerde ayrılık meydana geldi. Bu ictihat ayrılığı, îman veya küfrü gerektirmiyordu. Onların bu ictihattan amaçları, dinî merasimi ayakta tutmak ve doğru dinî metotları devam ettirmektir. Örneğin, Peygamberimizin ölümle sona eren hastalığında: “Bana bir kâğıt getirin. Size, benden sonra doğru yoldan sapmamanız için bir risale yazayım.” demesi üzerine meydana gelen sahâbe ihtilâfı gibi. Bu ihtilâf şöyle oldu: Hz. Ömer: “Hastalığı dolayısıyla Peygamber kendini kaybetmiştir. Allah’ın kitabı bize yeter.” deyince, orada bulunanlar arasında uzun süre bir gürültü ve tartışma başlamış, sonunda Peygamberimiz: “Kalkıp yanımdan ayrılın. Benim yanımda tartışmak uygun değildir.” diyerek onları dağıtmıştır.

Yine bu hâdiseden sonra Üsâme ordusundan ayrılma hususunda sahâbe arasında meydana gelen görüş ayrılığı, bu tür ihtilâflara ikinci bir örnek teşkil eder. Bu konuda bazıları, Peygamberin: “Üsâme ordusunu hazırlayıp donatın. Ondan geri kalanlara Allah lânet etsin.” sözüne dayanarak, Üsâme ordusuna katılmanın gerektiğini savunurken , diğer bazı kişiler, Peygamberin hastalığının ne şekilde sonuçlanacağını beklemek üzere, Üsâme ordusunu donatma işinden geri durmayı uygun buluyordu.

* Bu bölüm, Seyyid Şerif Cürçânî tarafından, Adudu’d-Dîn el- îcî (v.755/1354) ‘nin el-Mevâkıf adlı eserine yazılan şerhin, mezheplerle ilgili kısmının tercümesidir (Seyyid Şerif Cürçânî, Şerhü’l-Mevâkıf, İst., 1239 h., s619-634; Matbaa-i Amire, İst., 1272 h., C. 2, s.479-493).

Daha sonra Peygamberimizin vefatı üzerine çıkan görüş ayrılığı da bahsedilen ihtilâflara benzer. Peygamberin öldüğü haberini duyan Hz. Ömer'in: "Her kim Muhammed(s.a.v)'in öldüğünü söylese, kılıcımla üstüne yürürüm. O ancak Meryem oğlu İsa (a.s) gibi göğe kaldırılmıştır." deyince, Hz. Ebû Bekr: "Her kim Muhammed(s.a.v)'e tapıyorsa bilsin ki Muhammed ölmüştür. Her kim Muhammed(s.a.v)'in ilâhına ibadet ediyorsa, o diridir, ölmez." demiş ve şu mealdeki âyeti okumuştur: "*Muhammed ancak Peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir...*" (Al-i İmran (3)/144). O zaman sahâbeler, Hz. Ebu Bekr'in sözüne itibar etmişlerdir. Hz. Ömer de: "Sanki bu âyeti şu anda işitir gibi oldum." demiştir.

Bundan sonra sahâbe, Peygamberin Mekke'de veya Medine'de yahut da Kudüs'te mi defnedilmesi gerektiği hususunda çeşitli görüşler ortaya atmışlardır ki, bu da adı geçen anlaşmazlıklardan biridir. Bu ihtilâf da, Peygamberden rivâyet edilen: "Peygamberler öldükleri yerde defnedilirler." meâlindeki hadîsle son bulmuştur.

Daha sonra meydana gelen devlet reisliği (imâmet, halifelik), Peygambere vâris olma konusu ve zekat vermek istemeyenlere karşı savaş hakkındaki ihtilâflar da, bu tür ihtilâflardandır. Zekâta karşı gelenlerle savaşma konusunda Hz. Ömer tereddüde düşmüş ve: "Peygamber:"Ben, insanlarla "Allah'tan başka tapılacak yoktur." deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu söyledikleri takdirde, mallarını ve canlarını benden korumuş olurlar." derken, biz nasıl onlarla savaşabiliriz.?" demiş, Hz. Ebû Bekr de Ona: "Peygamber, ancak canlarının ve mallarının hakkı müstesnâ dememiş midir? İşte bu haklardan biri namaz kılmak, diğeri de zekât vermektir. Eğer Peygambere vermekte oldukları bir deve bağına da karşı gelseler, sadece bu sebeple bile onlarla savaşırđım." şeklinde karşılık vermiştir.

Hz. Ebû Bekr'in, halîfeliği Hz. Ömer'e uygun gördüğünü açıklamasında da bir ihtilâf meydana gelmiştir. Hz. Ömer'in ölümünden sonra halîfeliğın şûrâya havale edilmesi, neticede Hz. Osman'ın halîfeliğinde karar kılınması konusunda meydana gelen ayrılıklar, Hz. Osman'ın şehit edilmesinde, Hz. Ali ve Hz. Muâviye'nin hilâfetleri konusunda, Cemel ve Sıffin olaylarında meydana gelen ve

nihayet bazı tali hükümlerde sahâbeler arasında baş gösteren görüş farklılıkları, adı geçen ihtilâflara örnek verilebilir.

Tali meselelerdeki ayrılıklara örnek olarak Kelâle (ne oğlu, ne babası olup, vefat eden kişi) meselesindeki ihtilâf, dedenin kardeşlerle mirâsı, parmak ve dişlerin diyeti ve buna benzer meselelerde meydana gelen görüş ayrılıklarını sayabiliriz. Bu tür ayrılıklar zamanla ve tadrîcî bir şekilde sahâbelerin son günlerine kadar devam etti. Nihayet Ma'bed el-Cühenî (v.80 h./699 m.), Gaylân ed-Dımeşkî, ve Yûnus el-Esvârî ortaya çıktı. Bunlar kadere karşı çıkarak, her şeyin Allah'ın takdîrine nisbet edilmesini reddettiler.

Bu ayrılıklar kendi aralarında bir kısım bölünmelere neden olurken, diğer yandan başka görüş ayrılıkları devam etti. Sonunda Ehl-i İslâm ve iddia sahipleri yetmiş üç fırkaya ayrıldı.

C- Büyük İslam Fırkaları

I- Mu'tezile

II- Şî'a

III- Havâric

IV- Mürci'e

V- Neccâriyye

VI- Cebriyye

VII- Müşebbihe

VIII- Fırka-i Nâciye

(Büyük İslâm fırkaları da kendi aralarında bir takım gruplara ayrılmaktadırlar. Şöyle ki, bu gruplardan yirmisi Mu'tezile'nin, yirmi ikisi Şî'a'nın, on sekizi Hâricîlerin, beşi Mürci'e'nin, üçü Neccâriyye'nin, üçü Müşebbihe'nin, biri Cebriyye'nin ve biri de Nâciye (Ehli-Sünnet)'nin fırkaları olup, tamamı *yetmiş üç* fırkadır.)

I - Mu'tezile

Bunlar Hasan el-Basrî (21-110/642-728)'nin mescidinden ayrılan Vâsıl b. Atâ'(80-131 h./699-748 m.)'nin yolunu tutanlardır. Bu ayrılık şöyle olmuştur:

Bir gün bir adam Hasan el-Basrî'nin yanına gelir ve: "Ey imam! Zamanımızda büyük günah işleyeni tekfir eden bir grup, bir de: "Küfr edene ibadet fayda vermediği gibi, imân edene de günah zarar vermez." diyen başka bir grup çıkmıştır. Birincisi Hâriciyye'nin Va'îdiyye kolu, ikincisi de Mürcie'dir. Bu konuda sen ne diyorsun?" diye sorar. Bunun üzerine Hasan el-Basrî düşünmeye başlar. Hocasını seyreden Vâsıl, Onun cevabını beklemeden söze başlar ve şöyle der: "Ben büyük günah işleyenin ne mutlak mü'min, ne de mutlak kâfir olduğuna hükmedemem."

Daha sonra kalkıp mescide giden Vâsıl, sütunlardan birine yaslanarak bu sözlerin aynısını Hasan el-Basrî'nin talebelerinden bir kısmına tekrarlamış, büyük günah işleyenin ne mü'min, ne de kâfir olduğunu söylemek suretiyle "iki yer arasında bir yer" iddia etmiş ve bunu şu şekilde ispata çalışmıştır: "Mü'min övgü ismidir. Halbuki fasık övgüye lâayık değildir. Öyleyse mü'min olamaz. Kâfir de değildir, çünkü kelime-i şehâdetleri ikrâr etmekte ve diğer hayırlı işleri işlemektedir. Böyle bir kimse, eğer tevbe etmeden ölürse, devamlı Cehennemde kalır. Zira âhirette biri Cennette, diğeri Cehennemde olmak üzere iki zümre vardır. Ancak büyük günah işleyen kimsenin azabı kâfirlerinkinden daha hafif ve yeri de onlarınkinden daha yukarıdadır."

Vâsıl'ın bu sözlerini işiten Hasan el-Basrî: "Vâsıl bizden ayrıldı." demiştir. Bundan sonra Vâsıl ve Onun fikrinde olanlara "ayrılanlar" manasına Mu'tezile adı verilmiş ve bu isim Hasan el-Basrî tarafından konmuştur.

Mu'tezile'ye Kaderiyye de denmektedir. Çünkü onlar, kulların fiillerini kendilerine mâl eder ve bu fiillere dair kaderin bulunduğu inanmazlar. Bunların iddiasına göre kaderiyye ismi kendilerinden çok, "kaderin hayrı ve şerri Allah'tandır" diyenlere daha lâayıktır. Yani Kaderiyye ismi, kaderin varlığını kabul edenlere, etmeyenlerden daha uygundur.

Biz de deriz ki: "Kaderin varlığına inananlara kaderiyye denilebileceği gibi, inanmayanlara da inanmamakta aşırı gittiklerinden dolayı kaderiyye ismi verilebilir. Çünkü kader bunlarla da ilgilidir. Ancak onlar hakkındaki: "Kaderiyye bu ümmetin mecûsîleridir." ve "Onlar kader konusunda Allah'ın hasımlarıdır" hadîsleri,

Kaderiyye adının kaderi inkâr edenlere ait olduğunu ifade eder. Bu hadîslerden birincisi Kaderiyye'nin iki yaratıcı kabul etmeleri husûsunda Mecûsîlere benzediğini göstermektedir. Yani nasıl ki Mecûsîler iki yaratıcı kabul ediyorsa, Kaderiyye de kulu, fiillerinin yaratıcısı kabul etmek, kötü ve çirkin fiilleri ona mâl etmek suretiyle iki yaratıcı kabul etmekte ve böylece Allah'a ortak koşmaktadır. İkinci hadîs ise, kaderiyye'nin Allah'a düşman olduğunu ifade eder. Buna göre işlerin hepsini Allah'a bırakan kimse, O'na düşman olamaz. Düşmanlık ancak Allah'ın dilemediği bir işin yapılabileceğine inananlara ait olabilir.”.

Mu'tezilîler, en uygun olanın yatılmasının Allah üzerine vacip olduğunu söyledikleri ve kadim olan sıfatları nefyettikleri için kendilerine “Eshâbü'l-‘Adl ve't-Tevhîd” adını daha uygun bulurlar. Çünkü onlara göre:

a) En iyi olanı yaratmak, ibâdet edene sevap, günah işleyene ceza vermek Allah üzerine vâciptir. O, kendi üzerine vâcip olan şeyi asla ihlâl edemez. (Onlar bu hareketi adâlet olarak kabul ettiklerinden, kendilerine “Adalet sahipleri” adını vermişlerdir).

b) Aynı şekilde onlar, birçok kâdimlerin isbat edileceğinden çekindikleri için Allah'ın zâtıyla kâim, hakîkî kadîm sıfatlarını kabul etmemişler ve bu anlayışa “Tevhîd” ismini vermişlerdir.

Demek ki Mu'tezile'ye göre “kıdem”, Allah'ın en özel vasfıdır. Bu konuda hiçbir zât ve sıfat Allah'a ortak olamaz. Allah'ın zâtı üzerine zâid sıfatları yoktur.

c) Allah'ın kelâmı mahluk ve muhdestir. Yani harf ve seslerden meydana gelmiştir.

d) Allah, Ahirette gözlerle görülmez.

e) Hüsün ve kubuh (güzellik ve çirkinlik) akılla bilinebilir.

f) Fiillerinde hikmete ve uygun olana riâyet etmek, itaat ve tevbe edene sevap vermek, büyük günah işleyen bir kimseyi cezalandırmak Allah Teâlâ üzerine vâciptir.

Mu'tezile, yukarıda saymış olduğumuz hususlarda görüş birliğine vardıldıktan sonra yirmi fırkaya ayrılmışlardır. Bu fırkalardan bazıları, diğer bazı fırkaları tekfir etmektedirler. Bu fırkalar şunlardır:

Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

1 – Vâsılıyye : Ebû Huzeyfe Vâsıl b. 'Atâ' (80-131h./699-748 m.)'nın eshâbıdır. Şehristânî (479-548 h./1086-1153 m.) 'ye göre bunlar felsefe kitaplarını araştırmış ve sonunda şu inanca varmışlardır:

a) Allah'ın sıfatları yoktur. Bütün ilâhî sıfatlar Allah'ın âlim ve kâdir olmasından ibarettir.

Ancak onlar bu iki sıfatta da ihtilâf etmişlerdir. Ebû Ali el-Cübbâî: "Bu iki sıfat Allah'ın kadîm olan zâtının itibarî ve zâtî sıfatlarıdır." derken, Ebû Hâşim onları "Hâl" olarak kabul etmiştir.

b) Kul fiilinin yaratıcısıdır.

c) Allah'a şer (kötülük) yaratma) izâfe edilemez.

d) Büyük günah işleyen imân ile küfür arasında bir yerdedir.

e) Hz. Osman ve Onun kâtillerinden oluşan iki gruptan biri hatalıdır.

f) Hz. Osman'ın ne mü'min, ne de kâfir olması ve Cehennemde ebedî olarak kalması câizdir.

g) Hz. Ali ve onunla savaşanların durumu da Hz. Osman'ın durumu gibidir.

h) Her ikisinden birinin belirsiz olarak fâsık olduğu, birbirlerine lânet eden karı ve kocanın şahitliklerinin kabul edilmediği gibi, Ali, Talha ve Zübeyr'in, Cemel Olayından sonra, bir sebze demeti konusunda dahi yapacakları şahitlik kabul edilemez.

2 – Amriyye : Bunlar Amr b. Ubeyd (80-144 h./699-761 m.)'e mensupturlar. O, hadis ravilerindendi ve zühdüyle bilinirdi. Vâsılıyye'nin yukarıda saymış olduğumuz görüşlerini kabul ederler. Yalnız onlardan farklı olarak Osman ve Ali hakkında her iki fırkayı da fâsık kabul etmişler, ne Hz. Ali ve taraftarlarının, ne de Hz. Aişe ile birlikte savaşanların şahitliklerinin hiçbir suretle kabul edilmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

3 – Huzeyliyye : Ebu'l-Huzeyl b. Hamdân el-Allâf (135-235 h./752-849 m.)'ın eshâbıdır. Bu zat Mu'tezile şeyhi, mütefekkeri, kelâmcısı ve ekollerinin ileri gelen yazarıdır. İ'tizâlî görüşlerini Osman b.Halid et-Tavîl'den, o da Vâsıl'dan almıştır. Diğer Mu'tezilî firkalardan başlıca şu hususlarda ayrılır:

a) Allah'ın takdir ettikleri son bulacaktır. Bu görüş Cehm'in görüşüne daha yakındır. Çünkü o, Cennet ve Cehennemın fânî olduğuna inanmaktadır.

b) Cennet ve Cehennemde bulunanların hareketleri Allah tarafından yaratılmış olup, onları bu hareketleri yapması zorunludur. Çünkü bunlar kendileri tarafından yaratılmış olsaydı, mükellef olmaları gerekirdi. Ahirette ise teklif yoktur.

c) Cennet ve Cehennemde devamlı kalacak olanların hareketleri sona erecek ve dâimî bir sönüklüğe ve sükûna varacaktır. Cennetliklerin lezzetleri ve Cehennemliklerin elemeleri sükûn halinde toplanacaktır.

Ebü'l-Huzeyl'in bu sözü söylemesi şundandır: O, âlemin hudûsü meselesinde, evveli olmayan hâdislerle, sonları olmayan hâdisler arasında fark olmadığını kabul ederek demiştir ki: "Ben aynı şekilde, sonu olmayan hareketlerin olabileceğine de inanmıyorum. Her hareket mutlaka sükûna varacaktır.". Bu nedenle Mu'tezilîler ona "Cehmiyyü'l-Ahire" demişlerdir. Bir rivayete göre de önce kaderî, sonra cehmî olmuştur.

d) Allah, zâtından ibaret olan bir ilim ile âlim, zâtından ibaret olan bir kudretle kâdir ve yine zâtından ibaret olan bir hayat ile hayy(diri)dir. Onlar bu sözlerini, Allah'ın her yönüyle bir olduğuna, O'nda asla çokluk bulunmadığına, hatta bütün sıfatlarının selb ve izâfelere râcî olduğuna inanan felsefecilerden almışlardır.

e) Allah mahâlde bulunmayan ve hâdis bir irâde ile mürîddir. Bu görüşü ilk defa ortaya atan Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf'tır.

f) Allah'ın sözlerinin bir kısmı mahâlde muhtaç, bir kısmı da mahalle muhtaç değildir. Allah'ın "Kün(ol)" sözü hâdis olup, bir mahalde bulunmaz. Fakat; emir, nehiy, haber ve istihbara dair diğer bir çok sözleri ise bir mahâlde ilgilidir. Çünkü eşyanın yapılışı "Kün" kelimesiyledir. Bu sebeple, bu söz için bir mahâl düşünülemez.

g) Allah'ın irâdesi murâddan başkadır. Zira Onun irâdesi bir şeyi yaratmasından ibârettir. Onun bir şeyi yaratması, o şeye aykırıdır. Aksine ona göre yaratmak mahalde olmayan bir sözledir ki; o da "Kün" kelimesidir.

h) Duygulardan silinmiş olan olaylar hakkında tevâtürle delil getirebilmek için, içlerinde Cennet ehlinde en az birinin bulunacağı yirmi kişinin haberine dayanması gerekir.

i) Yeryüzü, yalan söylemeyen ve hiçbir günah işlemeyen masum ve Allah'ın evliyâ kullarından hâli değildir. İşte huccet (delil) onların sözünü açığa çıkaran tevâtür değil, bizzat kendilerinin sözleridir. Eğer onlardan yalan ve günah meydana gelirse, onların sözleri tevâtür derecesinde olamaz.

Ebu'l-Huzeyl 235 h. senesinde vefat etmiştir. Ebu Ya'kub eş-Şehhâm onun eshabındandır.

4 – Nazzâmiyye : İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm (160-231 h./776-845 m.)'ın eshâbıdır. Kaderiyenin şeytanı olan en-Nazzâm felsefe kitaplarını araştırmış ve şu görüşleriyle diğer Mu'tezile fırkalarından ayrılmıştır:

a) Allah dünyada kulların salahı ve iyiliği için olacak şeyleri yapmaya kâdir değildir. Çünkü Allah kötü ve zararlı işleri yapmaya kâdir olarak vasıflandırılmaz. Ahirette ise, Cehennemdekilerin azabını ve Cennettekilerin de sevâbını arttırmaya ve eksiltmeye Allah Teâlâ'nın gücü yetmez. Onlar Allah'ı şer ve kötü şeylerden tenzihin, ancak Onun bunlar üzerindeki kudretini kabul etmemekle olabileceğini zannetmişlerdir. Fakat onlar bu konuda yağmurdan kaçıp doluya tutulanlar gibidir.

b) Allah'ın kendi işini dileyici olması, o işin ilmüne uygun olarak yaratıcısı olması demektir. Kulun işini dileyici olması da, kuluna o işi emretmesi demektir.

c) İnsan ruhtan ibarettir. Beden ise onun âletidir. Nazzâm bu fikrini felsefecilerden almış, ancak tabiatçilere de meyletmiştir. Nazzâm devamla şöyle demektedir: “Ruh lâtif bir cisimdir. Gül suyunun güle, yağın, süte ve susama sirâyet etmesi gibi, ruh da bedene sirâyet etmiştir.”

d) Arazlar (renk,tat,koku vs.) cisimdirler ve cisimler aynı yerde iç içe geçebilirler. O, bu görüşünü Hişâm b. Hakem'in: “Arazlar cisimdirler.” veya başka bir deyişle “Bütün cisimler arazdır.” sözünden almıştır.

e) Cevher, bir araya toplanmış arazlardan meydana gelmiştir.

f) Mahiyet itibâriyle ilim, cehl-i mürekkep gibidir. İmân da aynı şekilde mâhiyet itibâriyle küfr gibidir. Nazzâm bu görüşünü felsefecilerden almıştır. Çünkü

onlar: “İmân ile küfrün hakîkati, inanılanın şeklinin akılda meydana gelmesidir. Bunlar hariçteki durumlarla birbirlerinden ayrılırlar. Bu durum, o şeklin ilgili olduğu duruma uygun olup, olmamasıyla ilgilidir.” demektedirler.

g) Allah, mahlûkâtı şimdiki haliyle bir defada yaratmıştır. Maden, bitki, hayvan, insan ve diğer şeyler hep böyledir. Öyleyse Allah’ın, Adem (a.s)’i yaratması evlatlarından önce değildir. Ancak Allah Teâlâ bazı mahlûkâtı bazısından gizlemiştir. Öncelik ve sonralık, gizlenme ve ortaya çıkmadadır. en-Nazzâm bu görüşünü de felsefecilerden almıştır. Çünkü onlar kâinâtın birbirine karışmış olduğunu söylemektedirler.

h) Kur’an’ın nazmı mûcize değildir. Fakat Onun, geçmişte olanlardan ve gelecekte haber vermesi mûcizedir. Allah, Arapların Kur’an’a muâraza (benzerini yazma) işine önem vermelerini menetmiştir. Eğer onları serbest bıraksaydı, Kur’an gibisini, hatta daha fasîhini meydana getirebilirlerdi.

i) Sayısı tesbit edilmeyen tevatürün bile yalan olma ihtimâli vardır.

j) Şerîatta İcmâ ve kıyâs’a dayanmak doğru değildir.

k) Tafra, yani iki mesâfe arasındaki bazı yerleri katetmeksizin geçmek mümkündür. Bunlar Râfîzîlere de meylederler.

l) İmam nassla tayin edilir. Peygamberimiz, Hz. Ali’yi nassla İmam tayin ettiği halde, Hz. Ömer bunu gizlemiştir.

m) Onun diğer bir görüşü de vaîd hakkındaki iddiasıdır. Zekât miktarının azını çalan veya gasbetmek suretiyle hıyânet eden bir kimse fâsık sayılmaz. Örneğin zorla 199 dirhem alan veya çalan, çaldığı, zorla aldığı veya aldattığı şey 200 dirhem oluncaya kadar, bu fiilinden dolayı fiska düşmez.

5 – *Esvâriyye* : Mezhebin kurucusu ‘Ali el-Esvârî’dir. Nazzâmiyye’nin daha önce saydığımız görüşlerini kabul etmekle beraber, şu fikirleri de ileriye sürmüştür:

Allah, yokluğunu haber verdiği veya bildirdiği bir şeye kâdir değil, fakat insan kâdirdir. Çünkü kulun kudreti iki zıdda eşit olarak uygundur. Bu takdirde insanın iki zıddan birine kâdir olması, diğerine de kâdir olması manasına gelir. Allah’ın bildirdiği veya haber verdiği şeyin, iki taraftan biriyle ilgili olması, kulun diğerine de kâdir olmasını ortadan kaldırmaz.

6 – İskâfiyye : Bunlar Ebu Ca'fer el-İskâfî (v.240 h./854 m.)'nin eshabıdır.

O'na göre Allah, delilere ve çocuklara zulmetmeye kâdirdir, fakat, akıllı kimselere zulmetmeye kâdir değildir.

7 - Ca'feriyye : Bu mezhebin tanınmış iki tane Ca'fer'i vardır. Biri Ca'fer b. Mübeşşir (v.234 h./848 m.), diğeri Ca'fer b. Harb (v.236 h./850 m.)'dir. Bunlar el-İskâfî'nin görüşüne uymuşlar ve ona şu görüşlerini ilave etmişlerdir.

a) İbn Mübeşşir'e göre bu ümmetin fâsıkları içinde, Mecûsîlerden ve zındıklardan daha kötü olan kimseler vardır.

b) Şarap içen kimse hakkında uygulanan "şarap içme" cezası hususundaki icmâ yanlıştır. Çünkü hadd cezasında muteber olan nasıtır.

c) Bir buğday tanesi dahi çalan kimse fâsıktır ve dinden çıkmıştır.

8 – Bişriyye : Bunlar Bişr b. el-Mu'temir (v.210 h./825 m.)'e tâbî olanlardır. Bu zât Mu'tezilenin büyük âlimlerinden olup, tevlîd (bir işin fâilinden başka bir şey aracılığıyla meydana gelmesi) fikrini ilk defa o ortaya atmıştır. Bunlara göre:

a) Renk, tat, koku, vs. arazları, işitme ve görme gibi duyuları, insan kendi fiili ile meydana getirebilir. Bu da tevellüd yoluyla olur. Fakat böyle bir şeyin meydana gelebilmesi için, o işin sebeplerini hazırlaması gerekir.

b) Kudret ve İstîtâ'at, bünye ve organların âfetlerden korunmasıdır.

c) Allah, yeni doğmuş bir çocuğa ceza vererek zulmetmeye kâdirdir. Ceza verirse zâlimdir. Fakat Allah kendisi hakkında zâlim denmesini istemez. O zaman şöyle demek gerekir: "Eğer Allah o çocuğa azap ederse, çocuğun âkil, bâliğ, âsî ve azaba müstehak olması gerekecektir."

Bu sözde çelişki vardır. Zira bu: "Yüce Allah zulmetmeye kâdirdir. Eğer zulmetseydi, bu zulmüyle âdil olurdu." demektir.

9 – Murdâriyye : Mezhebin kurucusu Ebû Mûsâ b. İsbâ b. Sabîh (v.226 h./840-41 m.)'tir. Bişr b. el-Mu'temir'in talebesi olan bu zât "Mu'tezile'nin râhibi" adını alacak kadar züht ve takvâ sahibi idi. "el-Murdâr" lakâbıyla meşhurdur. Önemli bazı görüşleri şunlardır:

a) Allah yalan söylemeye ve zulmetmeye kâdirdir. Eğer O, zulüm ve yalan olarak takdir ettiği şeyleri yapsaydı, zâlim ve yalancı bir ilah olurdu (Allah onun bu söylediklerinden münezzehtir).

b) Bir filin doğrudan doğruya değil de, tevellüd yoluyla iki fâilden meydana gelmesi câizdir.

c) İnsanlar nazım ve belâğat yönünden Kur'an gibisini ve hatta daha güzelini meydana getirmeye kâdirdir.

Nitekim en-Nazzâm da aynı görüşü savunmuş, Kur'an'ın hâdis olduğu hususunda çok aşırı gitmiş ve hatta onun kadîm olduğunu söyleyenleri de tekfir etmiştir.

d) Hükümdarlarla yakın alâka kurarak, onunla oturup kalkanlar kâfirdir. Böyle bir kimse başkasına mirasçı olamadığı gibi, başkaları da ona mirasçı olamaz.

e) Amelleri Allah'ın yarattığını söyleyenlerle, O'nun âhirette gözlerle görülebileceğini ileri sürenler kâfirdir.

10 – Hişâmiyye : Bu mezhebin kurucusu Hişâm b. Amr el- Fuvatî (v.226 h./840-41 m.)'dir. O, kader konusunda diğer Mu'tezilîlerden çok daha aşırı gitmiştir. Görüşleri şunlardır:

a) Allah'a asla "Vekîl" ismi verilemez. Eğer Allah'a bu isim verilirse, O'nun kendisinden daha üstün bir varlığın vekîli olduğu anlaşılır ki, bu da tevhide aykırıdır.

Halbuki Kur'an'da geçen ve Allah'ın isimlerinden olan "Vekîl" kelimesi, "Hafız (Koruyucu)" manasındadır. Nitekim: "*Sen onların üzerine bir vekîl değilsin.*" (Şûrâ (42)/6) âyeti bu manaya gelmektedir.

b) Allah'ın, mü'minlerin kalplerini birleştirdiği ve fâsıkları sapıklığa uğrattığı söylenemez.

Hişâm'ın bu iddiası: "*...Ve kalplerinin arasını sevgi ile birleştirdi. Yoksa yeryüzünde ne varsa hepsini harcasaydın, yine de onların kalplerini birleştirmezdin. Fakat Allah onların aralarını sevgi ile birleştirdi...*" (Enfâl (8)/63) âyetine zıttır.

c) A'razlardan hiçbiri Allah'ın yaratıcı olduğuna ve peygamberliğini iddia eden resûlün doğruluğuna delâlet edemez. Ayrıca "denizin yarılması", "âsânın

Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

yılana dönüşmesi” ve “ölülerin dirilmesi” gibi haller, Allah’ın peygamberi olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu göstermez. Ancak cisimler bunlara delalet edebilir.

d) Kur’an’da helâl ve harama delâlet yoktur.

e) İhtilâf olmakla beraber, imâmetin sona ermesi için ümmetin ittifâk etmesi şarttır. Ümmet, belli bir görüşte birleştiği, zulüm ve fesâdı terk ettiği zaman, kendisini idare etmek için bir imama ihtiyaç duyar. Fakat ümmet ayaklanır, suç işler ve imamını öldürürse, bu durumda hiç kimseye imamet görevi verilmez.

Onların bu görüşlerinden maksatlarının, Hz. Ebû Bekr’in imâmetini kötölemek olduğu söylenmiştir. Çünkü O’na bî’at, bütün sahabenin ittifâkıyla olmamış, bilâkis her tarafta Onun hilafına bir grup zuhûr etmiştir.

f) Cennet ve Cehennem henüz yaratılmamıştır. Onların, şu anda var olmalarında herhangi bir fayda yoktur.

g) Hz. Osman’ın evi muhasara edilmemiş, zorla ve zorbalıkla da öldürülmemiştir. Halbuki bu olay mütevâtirdir.

h) Bir namaza şartlarıyla birlikte başlayıp, sonunda onu bozan kimsenin namazının evveli ma’siyet (günah) tir. Bu görüş de icmâya aykırıdır.

11 – Sâlihiyye : Kurucusu es-Sâlihî lakâkabıyla meşhurdur. Bu mezhep mensuplarına göre:

a) Ölünün kudreti, irâdesi, ilmi, işitme ve görme duyusu vardır. İnsanların bu sıfatlarla muttasıf oldukları halde ölü olması, Allah’ın hayy(diri) olmasını gerektirir.

b) Cevher bütün arazlardan hâlî (arınmış) olabilir.

12 – Hâbitiyye : Nazzâm’ın talebelerinden Ahmed b. Hâbit (v.232 h./846 m.)’in eshâbidir. O’na tâbî olanlara babası Hâbit’in adına nisbetle Hâbitiyye ismi verilmiştir. Bunlara göre:

Alemin biri kadîm, diğeri hâdis olmak üzere iki ilâhı vardır. Kadîm olan Allah, hadîs olan ise Mesîh (İsâ b. Meryem) olup, insanları âhirette O hesaba çekecektir.

“Rabbinin emri geldiği, melekler de saf saf dizildiği zaman.” (Fecr (89)/22), ve “O, İslâm’a girmeyip şeytana tâbî olanlar, ille de Allah’ın buluttan gölgeler içinde meleklerle birlikte kendilerine gelivermesini ve işlerinin bitirilivermesini mi bekliyorlar? Halbuki bütün işler Allah’a döndürülür.” (Bakara (2)/210) âyetleri ile “Allah insanı kendi sûretinde yaratmıştır.” ve “Cebbâr olan Allah, iki ayağını Cehennem’e koyar.” hadîslerindeki Allah kelimesiyle Hz. İsa kastedilmiştir.

Hz. İsa’ya “mesih” denilmesi, cisimleri ölçüp meydana getirdiği içindir.

Amidî bunların kâfir ve müşrik olduğunu söylemektedir.

13 - Hadebiyye veya Hadesiyye : Fazl el-Hadebî (v.257 h./872 m.)’nin eshabıdır. Bu mezhep sâlikleri Hâbitiyye’nin görüşlerini benimsemekle beraber, şunları da iddia etmişlerdir:

a) İnsanlar öldükten sonra, cesetlerinden ayrılan ruhlar, dünyada canlılar arasında dolaşır ve sonunda başka bir canlıya(tenâsüh) girerler.

b) Bütün canlılar mükelleftir. Allah Te’âlâ canlıları bu dünyadan başka bir alemde âkil ve bâliğ olarak yaratmış ve aynı zamanda kendilerini tanıma ve bilme gücü yanında bolca nîmet vermiştir. Sonra onları imtihan ederek nîmetlerine karşı şükretmelerini teklif etmiştir. Bunun üzerine bazıları O’na itaat etmiş ve onları ilk yarattığı Naîm Yurdu(Cennet)’na yerleştirmiştir. Kendisine âsî olanları da azap yeri olan Cehenneme göndermiştir. İlâhî emirlerin bir kısmına itaat, bir kısmına isyân edenleri de bu dünyaya çeşitli şekillerde getirmiş, her insan ilk yaratıldığı âlemdeki günahının derecesine göre bu dünyadaki şekil ve sûretini almıştır. Bunlardan bazıları insan, bazıları da hayvan şeklindedir. Günahı az, sevâbı çok olan güzel bir şekil alırken, günahı çok, sevâbı az olan da çirkin bir şekle bürünmüştür. Bu dünyadaki insanlar günahlarının derecesine göre, tenâsüh yolu ile çeşitli şekillerde ölüp, yeniden dirilirler.

14 - Mu’ammeriyye : Mu’ammer b. ‘Abbâd es-Sülemî (v.220 h./835 m.)’nin eshabıdır. Onlar şöyle demektedirler:

a) Allah cisimlerden başka hiçbir şeyi yaratmamıştır. Arazları meydana getiren cisimlerdir. Bu meydana getirme(yaratma) ya tabîî olur (mesela; yakmak için ateş ve hararet için güneş gibi) veya ihtiyârî olur (renkler için hayvan gibi).

Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

Onların bu görüşüne karşı şöyle denilmiştir: “Şaşılacak şeydir ki, Mu’ammer’e göre cisimlerin meydana gelmesi ve yok olması arazlardandır. O halde nasıl oluyor da bu arazların, cisimlerin fiillerinden olduğunu söyleyebiliyor?”

b) Allah kıdem sıfatıyla vasıflandırılmaz Çünkü bu zamanî bir tekaddüme delâlet eder. Halbuki Allah zamanla ilgili değildir.

c) Allah kendi nefsini bilemez. Aksi halde âlim ve ma’lûm bir arada bulunurdu ki, bu mümtenîdir.

d) İnsanın- mübâşeret veya tevlîd yoluyla olsun-irâdeden başka bir fiili yoktur. Bu iddia filozofların, insanın hakîkati hakkındaki görüşlerine dayanmaktadır.

15 – Sümâmiyye : Sümâme b. Eşres en-Nümeyrî (v.213 h./828 m.)’nin eshâbıdır. Dininin zayıflığı ve nefesine düşkünlüğüyle tanınan bu zât ve tâbîlerine göre:

a) Mütevellid fiillerin (yapılan bir işin tesiriyle meydana gelen ikinci bir işin) fâili yoktur. Zira insan, bir fiilin sebebini meydana getirdikten sonra ölebilir ve asıl fiil, o öldükten sonra da meydana gelebilir. Bir insan, bir şahsa ok atsa ve bu ok menziline ulaşmadan onu atan şahıs ölse, bu durumda o fiili ölen şahsın yaptığını söylersek, ölüyü fâil yapmış oluruz. Okla ölen insanda meydana gelen fiili, oku attıktan sonra ölen insanın yaptığını söyleyemeyiz. Aynı şekilde böyle bir fiil Allah’a da isnat edilemez. Çünkü bu durumda çirkin fiillerin Allah’tan meydana geldiğini söylememiz gerekir.

b) Bilgi, nazardan doğar. Yani bilgi akıldan doğar ve şerîattan evvel bu vâciptir.

c) Yahudi, hıristiyan, mecûsî ve zındıklar âhirette toprak olacak, ne Cennete ne de Cehenneme giremeyeceklerdir. Hayvanlar ve çocuklar da böyledir.

d) Yaratıcısını bilmeyen kâfirler mâzurdurlar.

e) Bütün bilgiler zarurîdir.

f) İnsanın irâdeden başka bir fiili yoktur. İrâdeden başka her şey, mühdisi olmayan bir hâdistir.

g) Alem, tabiatla Allah'ın fiilidir. Galiba onlar bu görüşleriyle, felsefecilerin: "Alem, Allah'ın dilemesiyle değil, zorunlu olarak yaratılmıştır." Sözüünü kastediyorlar ki, bundan âlemin kadîm olması gerekir.

Sümâme, Halife Me'mûn zamanında yaşamıştır.

16 – Hayyâtiyye : Ebu'l-Hüseyn b. 'Amr el-Hayyât (v.300 h./912 m.)'ın eshâbıdır. Bunlar:

a) Kaderiyyecidirler, yani fiilleri kullara isnât ederler.

b) Ma'dûma "şey" adını verirler. Şey, yokluk halinde sabit ve kararlı demektir. Ayrıca şeye, cevher ve araz ismini de verirler. Yani sâbit ve ma'dum zâtların, yokluk halinde, cinslerin muttasıf oldukları hallerle vasıflandığını söylerler.

c) Bunlara göre Allah'ın mürid olması O'nun zorlamayan ve zorlanmayan bir kâdir olması demektir. Aynı zamanda O'nun irâdesi, kendi fiilleri hakkında yaratması, kulların fiilleri hakkında ise onlara emretmesidir. Allah'ın işiten, zâtını ve başkalarını gören olması, bunların taalluk ettiği şeyleri bilmesi demektir.

17 – Câhuziyye : Amr b. Bahr el-Câhız (v.255 h./868 m.)'ın eshâbıdır. Abbâsî, hatta arap edebiyâtının öncülerinden olan Câhız, Halife Mu'tasım ve Mütevekkil zamanında yaşamıştır. Felsefe kitaplarını mütâla'a etmiş, onların bir çok makâlelerini kendi belîğ ve latif ifadeleriyle meczetmiştir. Bunlara göre:

a) Bütün bilgiler zarûrîdir.

b) Hiçbirimizde irâde yoktur. Bizdeki irâde, yaptığımız işi bilmemiz, ondan gafil olmamamızdır.

c) Cisimler türlü tabiatlara sahip olup, kendilerine ait eserleri vardır. Nitekim tabiatçı filozoflar da bu fikri savunmaktadırlar.

d) Cevherlerin yok olması mümkün değildir. Değişen sadece arazlar olup, cevherler sonsuzdur. Onlar heyûlâ hakkında da aynı şeyi söylemişlerdir.

e) Allah Te'âlâ insanları ateşe koymaz, fakat ateş onları kendisine çeker.

f) Hayır ve şer kulun fiilidir.

g) Kur'an ceset olup bazen erkeğe, bazen de kadına dönüşür.

18 - Ka'biyye : Bunlar, Hayyât'ın talebesi ve Bağdat Mu'tezililerinden Ebu'l-Kâsım b. Muhammed el- Ka'bî (v.319 h./931 m.)'nin eshâbıdır. Onlara göre:

Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

a) Allah'ın fiilleri kendi irâdesi olmaksızın meydana gelir. O'nun, fiillerini murâd etmesinden, o fiilleri yaratması; başkasının işlerini murâd etmesinden de, onları emretmesi kastedilmektedir.

b) Allah'ın kendisini ve başkasını görmesi, onları bilmesinden başka bir şey değildir. Nitekim Hayyâtîyye de aynı görüştedir.

19 - Cübbâ'îyye : Basra Mu'tezilîlerinden Ebû 'Ali Muhammed b. Abdu'l-Vehhâb el- Cübbâ'î (235-303 h./849-915 m.)'nin eshâbıdır. Başlıca görüşleri şunlardır:

a) Allah'ın irâdesi mahalde olmayarak hâdistir. Allah böyle bir irâde ile mürîd ve bu sıfatla vasıflanmıştır.

b) Allah, âlemin yok olmasını dilediği zaman, o, mahalde olmayarak yok olur.

c) Allah harf ve seslerden meydana gelen bir kelâm ile mütakellimdir ki, kendisi onu cisimde yaratır. O, bu söz ile konuşan, onu yaratan ve yapandır. O'nun kelâmı, kendisiyle kâim olan ve kendisine hulûl eden bir şey değildir.

d) Allah âhirette görülmez.

e) Kul, kendi fiilinin yaratıcısıdır.

f) Büyük günah işleyen kimse ne mü'min, ne de kâfirdir. Tevbe etmeden ölürse, devamlı Cehennemde kalır.

g) Evliyâ için kerâmet yoktur.

h) Allah, sorumlu tuttuğu kullarının aklını olgun yapmalıdır. Onu olgun yapması ve teklif sebeplerini hazırlaması Allah üzerine vâciptir. Yani mükellefe lutfetmesi ve onun için en uygun olana riâyet etmesi gerekir.

i) Peygamberler günahlardan arınmışlardır.

Cübbâ'î bu hususlarda Ebû Hâşim'le aynı görüşü paylaşmış, ancak şu hususlarda Ondandır ayrılmıştır:

j) Allah, ilim sıfatını ve biliciliğini gerektiren bir durum icap etmeksizin kendi zâtını bilir.

k) Allah'ın semi' ve basîr olmasının manası; "O diridir, O'nda bir âfet yoktur." demektir.

1) Allah'ın “İvaz” (günaha karşılık) olarak elem vermesi câizdir.

20 – Behşemiyye : Ebu Ali el-Cübbât'nin oğlu Ebû Hâşim (v.321 h./933 m.)'in eshâbıdır. Dinî ilimleri babasından öğrenmiştir. Ondan ayrı olarak şu görüşlere sahiptir:

a) İnsan yapmadığı bir fiilden dolayı cezâyâ layık olabilir veya sevap kazanabilir. Halbuki bu icmâ' ve hikmete aykırıdır.

b) Bir şahıs işlediği büyük günahtan dolayı tevbe eder, fakat diğer günahları işlemekte ısrar ederse, tevbesi asla kabul olunmaz. Ona göre bir kâfir, en küçük bir günah üzerinde dahi ısrar etse müslüman olamaz. Kezâ bir insan, âciz ve güçsüz bir hale geldikten sonra işlediği günahlar için tevbe ederse, tevbesi makbul değildir. Yani bir yalancı, dilsiz olduktan sonra yalanından, bir zânî de cinsî kudretini kaybettikten sonra zinâsından dolayı tevbe edemez.

c) Bir ilim, tafsîlî olarak iki maluma taalluk etmez.

d) Allah'ın ne ma'lum, ne meçhûl, ne kadîm ve ne de hâdis olan bir takım halleri vardır.

Amidî: “Bu tenâkuzdur. Zira bir şeyin hâdis olmasının kadîm olmamaktan, meçhûl olmasının da ma'lûm olmamaktan başka bir manası yoktur. Ayrıca bilinmeyen bir hali isbat da mümkün değildir.” demektedir.

II – Şî'a

Büyük İslâm fırkalarının ikincisi Şî'a'dır. Şî'a, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'i dost kabul edenlere verilen isimdir. Bunlar: “Resûlullah'tan sonra Hz. Ali, gizli veya açık nassla imam tayin edilmiştir.” demektedirler. İmamlığın, Hz. Ali ve Onun evlâdından başkasına geçemeyeceğine, şayet geçerse bunun, başkaları tarafından yayılan zulüm dolayısıyla veya evlâdının imamlıktan takıyyesiyle olabileceğine inanırlar. Şî'a, yirmi iki fırka olup, birbirlerini tekfir ederler. Bu yirmi iki fırka üç temel isimde toplanır: Gulat-ı Şî'a, Zeydiyye ve İmâmiyye'dir.

A - Gulat-ı Şî'a : Bunlar on sekiz fırkadır:

1 - Sebe'iyye : Abdullah b. Sebe'nin eshabıdır. Bu şahıs Hz. Ali'ye: “Sen gerçekten ilahsın.” demiş, Hz. Ali de onu Medâin'e sürmüştür.

Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

Abdullah b. Sebe' önceleri Yahudi idi. Daha sonra müslüman olmuştur. Yahudi iken Yuşa' b. Nûn'un, Hz. Mûsâ'nın vâsîsi olduğunu söylediler. Daha sonra Hz. Ali hakkında da aynı şeyleri söylemiştir. Hz. Ali'nin imâmetinin vâcip olduğunu söyleyen ilk şahıs Abdullah b. Sebe'dir. Gulat sınıfları bu fırkadan doğmuştur.

Yine Abdullah b. Sebe': "Hz. Ali ölmemiş ve öldürülmemiştir. İbn Mülcem, Onun sûretine girmiş bir şeytanı öldürmüştür. Ali bulutlarda yaşamaktadır. Gök gürültüsü O'nun sesi, şimşek de O'nun kamçısıdır. O bundan sonra yere inecek ve dünyayı adâletle dolduracaktır." demiştir. Bunlar gök gürültüsünü işittiği zaman: "Ey mü'minlerin emiri selâm senin üzerine olsun." derler.

2 – Kâmilîyye : Ebû Kâmil'in eshabıdır. Ona göre:

a) Sahâbeler Hz. Ali'ye bî'at'ı terk ettikleri, Hz. Ali de hakkını aramaktan vazgeçtiği için kâfirdir.

b) Ölümünden sonra rûhlar, bir şahıstan diğer bir şahsa (tenâsüh veya reankarnasyon) geçer.

c) İmâmet, tenâsüh eden, yani şahıstan şahısa geçen bir nurdur. İmâmet bir şahısta iken, başka bir şahsa geçerse nübüvvet olur.

3 - Beyânîyye : Beyân b. Sem'ân et-Temîmî en-Nehdî el-Yemenî (v. 126 h./743-4 m.)'nin eshabıdır. Görüşleri:

a) Allah, insan sûretinde olup, Onun yüzü (vech) nden başka her şey yok olacaktır.

b) Allah'ın rûhu Ali'ye, sonra O'nun oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'ye, O'ndan oğlu Ebû Hâşim'e, O'ndan da Beyân b. Sem'ân'a geçmiştir.

4 - Muğîriyye: Bunlar el-Muğîre b. Sa'îd el-İclî (v.119 h./737 m.)'ye uyanlardır. Onlara göre:

a) Allah, insan sûretinde, hattâ nurdan adam sûretinde bir cisimdir ve başında nurdan bir taç vardır. Kalbi ise hikmet menbaıdır.

Bu şahıs, mahlukatı yaratmak istediği zaman "ism-i a'zam"ı okudu. Bunun üzerine o, uçup başına taç olarak kondu. "Yaratıp da düzene koyan Yüce Rabbinin adını zikret." (A'la (87)/1-2) âyeti buna dairdir.

Sonra Allah, avucuna kulların amallerini yazdı. Bu defa günahlardan dolayı sinirlenip, terledi. Bu terden, biri acı ve karanlık, diğeri tatlı ve aydınlık olmak üzere iki deniz meydana geldi. Sonra aydınlık denize baktı ve orada gölgesini gördü. Bu gölgenin bir kısmını oradan çekip çıkardı ve bundan güneşi ve ayı yarattı. Gölgenin geriye kalan kısmını da, kendisine ortak olmaması için yok ederek: “Benimle beraber başka bir ilâhın bulunması doğru değildir.” dedi. Daha sonra iki denizden mahlûkâtı yarattı. İşte küfr(kâfirler) karanlık denizden, îmân (mü’minler) aydınlık denizden yaratılmıştır. Sonra insanlar dalâlette iken Muhammed’i gönderdi. Ali’yi imâmetten men etmek için, göklere, yere ve dağlara emâneti üzerlerine almalarını teklif etti. Fakat onlar bunu kabul etmekten çekindiler ve korktular. Bunun üzerine bu vazifeyi insan yüklendi. Hz. Ömer, imâmetin kendisine bırakılmasını şart koşarak, Hz. Ebû Bekr’e bu vazifeyi yüklenmesini emretti. “(Onların hâli) şeytânın hâli gibidir...” (Haşr (59)/16) âyeti, Hz. Ebû Bekr ve Ömer hakkında nâzil olmuştur.

b) Bunlar: “Beklenen imam Zekeriyâ b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali’dir. Bu şahıs hayatta olup, dünyayı adâletle doldurmak için çıkıncaya kadar Hâcîr dağında ikâmetle emrolunmuştur.” demektedirler.

Bazılarına göre beklenen mehdî Muğîre’dir. O öldürülünce eshabı ihtilâfa düşmüş, bazıları Muğîre’nin beklendiğini, diğeri bazıları ise bizzat Muğîre’nin de iddia ettiği gibi, Zekeriyâ’nın beklendiğini söylemekte devam etmişlerdir.

5 – **Cenâhiyye** : Abdullah b. Mu’âviye b. Abdullah b. Ca’fer b. Ebî Tâlib zü’l-Cenâheyn (v.129 h./746-7 m.)’in eshabıdır. Bunlara göre:

a) Ruhlar tenâsüh eder. Allah’ın rûhu Adem (a.s)’de idi. O’ndan Şit (a.s)’e, O’ndan da peygamberlere ve imamlara geçti. Sonra, Ali ve üç evladına ulaştı. Daha sonra da bu firkanın kurucusu Abdullah b. Ca’fer’e geçmiştir. Şu anda Abdullah yaşamakta olup, Isfahan’da bir dağda ikâmet etmektedir. Yakında ortaya çıkacaktır.

b) Bunlar Kıyâmet’i inkâr ederler.

c) İçki, Murdar hayvan eti yemek ve zinâ gibi bütün haramları, helâl sayarlar.

6 – Mansûriyye : Ebû Mansûr el-‘İclî'nin eshabıdır. Bu zât kendisini, Ebû Ca'fer Muhammed el-Bâkır'a nisbet etmiştir. Ebû Ca'fer Ondan uzak durup yanından kovduktan sonra, kendisinin imam olduğunu iddia etmiştir. Bunlara göre:

a) İmâmet Ebû Ca'fer Muhammed b. ‘Ali b. Hüseyin’e, O’ndan da Ebû Mansûr’a geçmiştir. Ebû Mansûr göğe çıkarılmış ve Allah, eliyle onun başını meshederek: “Ey oğlum... Benim emirlerimi tebliğ et.” demiş ve sonra onu yerine indirmiştir. “*Eğer gökten bir parça düşer görseler, bu birbiri üzerine yığılmış bir buluttur, derler.*” (Tûr (52)/44) meâlindeki âyette geçen “parça”dan maksat da Ebû Mansûr’dur.

Bu şahıs, kendisi için imamlık iddiasında bulunmadan önce, âyette geçen “parça” dan maksadın Ali b. Ebî Tâlip olduğunu söylüyordu.

b) Peygamberler her zaman bulunmaktadırlar.

c) Cennet, kendisini sevmemiz emrolunan bir adamdır ki; bu imamdır. Cehennem ise kötülük yapmakla emrolduğumuz ve imamın zıddı olan, Ebû Bekr ve Ömer misâli bir adamdır.

d) Farzlar, sevmekle emrolduğumuz adamların, haramlar da düşmanlıkla emrolduğumuz adamların isimidir.

Mansûriyye'nin bu iddialarından maksatları şudur: Dost edinilmesi emrolunan şahıslardan birini dost edinen kimseden-cennete gitmesi gerçekleştiğinden dolayı- teklif ve hitap kalkar.

7 – Hattâbiyye : Ebû Hattâb el-Esedî (v.143 h./760 m.)'nin tâbîleridir. Kendisini, Ebû Abdullah Ca'fer es-Sâdık'a nisbet etmiş, Ca'fer es-Sâdık, onun kendisi hakkında taşkınlık yaptığını görünce, ondan uzaklaşmıştır. Böylece Ebû Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'tan ayrılmış ve durumun kendisi hakkında olduğunu iddia etmeye başlamıştır. Görüşleri şunlardır:

a) İmamlar peygamberdirler. Ebû'l-Hattâb da peygamberdir. Bu sebeple peygamberler, insanların Ebu'l-Hattâb 'a itaat etmesini farz kılmıştır. Hattâ, el-Hattâbiyye daha da ileri giderek, imamların ilah, Hasan ve Hüseyin'in Allah'ın oğulları, Ca'fer es-Sâdık'ın da ilah olduğunu, ancak Ebu'l-Hattâb'ın O'ndan ve

Ali'den daha faziletli olduğunu, kendileriyle aynı görüşte olanların muhâlifleri hakkında yalan yere şahitlik yapabileceğini söyleyebilecek kadar ileri gitmişlerdir.

Ebu'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra, bir grup bu defa Muammer'i imam tanımışlar, Ebu'l-Hattâb'a ibadet ettikleri gibi, O'na ibadet etmeye başlamışlardır. Bunlara göre:

b) Cennet, dünyâ nimetleri, Cehennem de dünya elemeleridir. Dünya fânî değildir.

c) Haramlar mübah olduğu gibi, farzları terk etmek de mübahtır.

Rivâyete göre, Ebu'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra bir grup da Bezîğ isminde bir zâtın imamlığını iddia etmişlerdir. Bunlara göre:

d) Her mü'mine vahiy gelir. Bu iddialarını da: "*Hem Allah'ın izni olmadan kimseye ölmek yok...*" (Âl-i İmrân (3)/145) âyetindeki "izni olmadan" ifadesini "Allah'ın vahyi olmadan" şeklinde yorumlamak sûretiyle kuvvetlendirmeye çalışmaktadırlar.

e) Bezîğ'in eshâbı, aralarında, Cebrail ve Mikâil'den daha hayırlı ve hiç ölmeyen kişilerin bulunduğuna inanırlar. Bunlara göre, bu kişiler nihayete erdikleri zaman melekût âlemine yükselirler.

Bazılarına göre de, Ebu'l-Hattâb'ın öldürülmesinden sonra 'Amr b. Benân el-İclî imam olmuştur. Ancak bu fikirde olanlar, Cebrâil ve Mikâil'den daha hayırlı olan kişilerin öleceğine hükmederler.

8 - Gurâbiyye : Bunlar : "Muhammed, karganın kargaya, sineğin sineğe benzediği gibi Ali'ye benziyordu. Bu sebeple Allah, Cebrail'i Ali'ye gönderdiği halde, Cebrâil yanılarak, peygamberliği Ali'ye değil de, Muhammed'e indirmiştir." diyen bir topluluktur.

Onların bir şâiri şöyle diyor : "Cebrâil yanıldı ve peygamberliği Allah'ın aslanı (Hz. Ali)'na vermedi." . Bu sebeple onlar Cebrâil (a.s)'i lânetlerler.

9 - Zemmiyye : Bunlar Hz. Muhammed'i kötülerdikleri için bu adı almışlardır. Çünkü onlara göre Hz. Ali ilah olup, Hz. Muhammed'i, insanları kendisine davet etmesi için göndermiştir. Halbuki O, bu daveti Ali için değil, kendisi için yapmıştır.

Seyyid Şerif Cürçânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

Onlardan bir grup ise, Muhammed ve Ali'nin ilah olduğunu iddia etmiştir. Ancak bunlardan hangisinin daha önce ilah olduğu hususunda ayrılığa düşmüşler, bazıları Muhammed'in, bazıları da Ali'nin ilahlık konusunda daha ilerde olduğunu söylemişlerdir.

Onlardan başka bir grup da, "Eshâbü'l-İbad" adı verilen beş şahsın ilah olduğunu iddia etmektedir. Bu beş şahıs Muhammed, Ali, Fâtım, Hasan ve Hüseyin'dir. Bunlara göre bu beş şahıs bir tek şeydir ve rûh hepsine eşit şekilde hulûl etmiştir. Hiçbirinin ötekine üstünlüğü yoktur. Bunlar Fâtıma değil de Fâtım derler ve bu şekilde dışılığın ayıbından dillerini tenzîhe çalışırlar.

10 - Hişâmiyye : Biri Hişâm b. Hakem, diğeri Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî olmak üzere iki Hişâm'ın eshabıdır. Bunlara göre :

a) Allah cesettir. El-Hişâmiyye bunda ittifak ettikten sonra ihtilâfa düşmüştür.

Hişâm b. Hakem şöyle demiştir :

b) Allah'ın eni, boyu ve derinliği vardır ve bu vasıfları birbirine eşittir. O, her yandan parlayan beyaz ve saf bir gümüş gibidir. Rengi, tadı, kokusu ve nabızı vardır.

c) Sıfatlar Allah'ın zâtından başka bir şey değildir.

d) Allah kalkar, oturur, hareket eder ve durur. Yani diğer cisimlere benzer. Eğer böyle olmasaydı, cisimler Allah'a delâlet etmezdi.

e) Allah,, kendinden ayrılan ve yer altına kadar uzanan bir ışık ile yer altında olanları bilir. Bu ışık O'nun karışıyla yedi karıştır ve arş ile temas halindedir. Bunlar birbirinden ne eksik ve ne de fazla olup, eşittirler.

f) Allah'ın irâdesi bir harekettir ve ne Allah'ın aynısı, ne de O'ndan başkasıdır.

g) Allah eşyayı yarattıktan sonra, ne kadîm, ne de hâdis olan bir ilim ile bilebilir. Zira ilim, sıfattır. Sıfat ise vasıflanamaz.

h) Allah'ın kelâmı, Onun sıfatıdır ve ne yaratılmış ve ne de yaratılmamıştır.

i) Arazlar Allah Te'âlâ'ya delâlet etmez. O'na delâlet eden ancak cisimlerdir. Çünkü onlar, daha önce de söylediğimiz gibi, cisimlerle Allah arasında bir benzerlik bulunduğunu iddia ediyorlardı.

j) Peygamberler günahsız değil, fakat imamlar günahsızdır. Çünkü peygamberlere vahiy gelir ve bu sayede Allah'a yaklaşırlar. Halbuki imam vahiylessiz Allah'a yaklaşır. Öyleyse günahsız olması gereken imamdır.

Hişâm b. Sâlim demektedir ki :“Allah, insan sûretindedir. Eli, ayağı, beş duyu organı, burnu, kulağı, gözü, ağzı, kulaklarına kadar uzanan siyah saçı vardır. Üst yarısının içi boş, alt yarısının ise içi doludur. Fakat buna rağmen O, et ve kan değildir.”.

11 – Zurâriyye : Bu mezhebin kurucusu Zurâre b. A'yun (v.150/767)'dur. Bunun tâbîleri Allah'ın sıfatlarının hâdis olduğunu söylerler. Bunlara göre sıfatların hudûsundan önce hayat yoktur. Bu takdirde Allah'ın diri, âlim, kâdir, semi' ve basîr olmaması gerekir.

12 – Yûnusiyye : Bunlar, Yûnus b. Abdurrahman el-Kummi'nin eshâbıdır. Bunlara göre, bir turna kuşunun gövdesini, kendisinden çok daha zayıf olan iki ayağının taşıdığı gibi, Allah da arş üzerinde olup, O'nu melekler yüklenmiştir. Bununla birlikte Allah meleklerden daha kuvvetlidir.

13 – Şeytâniyye : Mezhebin kurucusu Muhammed b. Nu'mân olup, “Şeytânü't-Tâk” lakâbıyla meşhurdur. Bunlar : “Allah nûrdur ve cisimle ilgili değildir. Fakat yine de insan şeklindedir. Eşyayı ancak olduktan sonra bilebilir.” demektedirler.

14 – Rizâmiyye : Bunlara göre imâmet Ali'den sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, sonra oğlu Abdullah'ın, sonra Abdullah'ın oğlu Ali'nin, sonra İbn Abbas'ın, sonra da Mansûr'a kadar O'nun oğullarının hakkıdır. Daha sonra ilâh, Ebû Müslim'e hulûl etmiştir. Ebû Müslim ise öldürülmemiştir.

Bunlar haramları helâl saymış ve farzları terk etmişlerdir. Bunlardan, el-Mukannâ hakkında ulûhiyyet iddia edenleri de vardır.

15 – Mufavvîda : Bunlara göre Allah, önce Muhammed'i yaratmış, dünyanın yaratılmasını ise Muhammed'e bırakmıştır. Dünya ve onun içinde

bulunanları yaratan Muhammed'dir. Bazıları ise Allah'ın dünyayı yaratma işini Ali'ye havale ettiğini söylemektedir.

16 – Bedâ'iyye : Bunlar Allah'ın bir şeyi diledikten sonra, önceden bilmediği bir durumun farkına varmasını câiz görürler. Bu sebeple :“Allah'ın, işlerin sonucunu bilmemesi gerekir.” derler.

17 – Nusayriyye ve İshâkiyye : Bunlar şöyle demektedirler : “Allah, Ali'ye hulûl etmiştir. Çünkü cismânî olan cesetle, rûhânî olanın görünmesi inkâr edilemez. Hayır yönünden Cebrâil'in insan şeklinde görünmesi, şer yönünden ise şeytanın insan şeklinde görünmesi buna bir örnek teşkil eder.”

Bunlara göre, Ali ve çocukları başkalarından faziletli olup, gizli sırlarla ilgili bir takım müeyyidelerle takviye edilmiştir. Bunlar Allah'ın, onların şeklinde ortaya çıktığını, onların diliyle konuştuğunu, onların elini tuttuğunu, bu sebeple Ali ve evlâdının ilâh olduğunu söylüyor, imamları ilah kabul ediyor ve diyorlar ki : “Baksanıza! Peygamber müşriklerle savaştığı halde, Ali münafıklarla savaşmıştır. Çünkü nebî yalnız zâhire göre hükmeder. Allah ise sırlara mâliktir.”

18 – İsmâ'iliyye : Bunların yedi lakâbı vardır :

a) **Bâtıniyye** : Kur'an'ın zâhiriyle değil, bâtınıyla hükmettikleri için bu isim verilmiştir. Onlara göre Kur'an'ın zâhir ve bâtını vardır. Kur'an'dan maksat lügatte bilinen zâhiri değil, bâtınıdır. Bâtın'ın zâhire göre durumu, özün kabuğa göre durumu gibidir. Kur'an'ın zâhirine tutunan, kazanma hususunda meşakkatle azaplandırılmış olur. Kur'an'ın bâtını, zâhiriyle ameli terke götürür. Onlar bu iddialarını isbat için de şu âyeti delil getirirler : “*Onların arasına kapılı bir sur çekilmiştir. Bu surun iç kısmında rahmet, dışında ise azap vardır.*” (Hadîd (57/13).

b) **Karâmita** : Bunların başı, yani insanları kendi mezhebine davet eden elebaşısı, Hamdân Kırmıt adında bir adam olduğu için bu isim verilmiştir. Kırmıt, Vâsıt köylerinden biridir.

c) **Hürremiyye** : Bunlara, yasakları mübah ve evlenmeleri haram olanlarla evlenmeyi serbest kabul ettikleri için bu isim verilmiştir.

d) **Seb'iyye** : Onlar, şerf'atleri tebliğ edenlerin, yâni resullerin yedi kişi olduğunu iddia ettiklerinden bu ismi almışlardır. Bu yedi Peygamber ; Adem, Nûh,

İbrâhim, Mûsa, İsâ, Muhammed ve şerîatı tebliğ edenlerin yedincisi olan Muhammed Mehdi'dir. Şerîatı bildiren bu resullerden her ikisi arasında, yine şerîatı bildiren yedi imam vardır. Bunlar da kendilerinden öncekinin şerîatını tamamlarlar. Dinde kendilerine uyulması ve onlar sayesinde hidâyete ulaşılabilmesi için her aşırda yedi kişiye ihtiyaç vardır. Bunlar rütbe bakımından birbirinden farklıdır. Birincisi, doğrudan doğruya Allah'tan aldığı tebliğ eder. Bu, Allah'ın dînine ulaştıran delillerin son noktasıdır. İkincisi imamdan alır, onun ilmini taşır ve onunla, onun hesabına delil getirir. Üçüncüsü "emen"dir. Huccet olan ikinci imamdan ilmi emer. Geri kalan dördü ise surlardır. Bunlar davetçidirler. Bu davetçilerin en büyüğü yani dördüncü kişi, imam mensuplarının derecelerini yükseltir. Beşincisi zâhir ehlinden olan taliplerden kesin söz almaya izin verilen kişidir ki, bu mükellebdir. Böylece onları imamın himayesine koymuş ve ilim, irfân kapısını onlara açmış olur. Bağlı olanın, yani mezun olmayan kişinin dindeki derecesi yüksek olmakla birlikte, davet hususunda izinli değildir. Ancak insanlara huccet getirmek hususunda kendisine izin verilmiştir. O, insanlara tıpkı avcı köpeği gibi huccet getirir ve insanları davetçiye uymaya çağırır. Öyle ki ; zâhir ehlinden birini susturur, onun mezhebini başkalarının rağbetinden soğutacak şekilde kırar ve hakkı ararsa, mükelleb, izinli olan davetçiye onu götürür ve onun namına söz alır.

Âmidî der ki : "Böyle bir kimseye mükelleb denmiştir. Çünkü o, avı, av köpeğinden men eden bir âlet (organ) gibidir. Nitekim Mâide sûresinde : *"...Alıştırarak ve Allah'ın size öğrettiğinden öğreterek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların da size tutuverdiklerinden..."* (Mâide (5)/4) meâlindeki âyette geçen avcı hayvanı bu kabildendir."

Yedincisi de dâ'îye tâbî olan ve mü'min denilen kişidir. Bu da dâî namına antlaşma yapar, sözleşme hakkında emniyet ve teminat (kesin fikir) verir. Böylece o kimse imamın himayesine ve cemaatine dahil olur. Bunlar : "Bizim zikrettiğimiz bu yediler ; tıpkı yedi kat gök ve yer, yedi deniz, haftanın yedi günü ve yedi gezegen gibidir. İşleri tedbîr eden bunlardır." demektedirler.

e) *Bâbekiyye* : Bunlardan bir grup, Azerbaycân'da çıkardıkları isyânda Bâbek el-Hürremî (v.223/837-8)'ye tâbî olduklarından bu ismi almışlardır.

f) *Muhammira veya Muhmira* : Birinci manada Bâbek zamanında kırmızı elbise giydikleri için, ikinci manada kendilerine hımarlar (eşekler) dedikleri için bu isim verilmiştir.

g) *İsmâiliyye* : Bunlar imâmeti Ca'fer es-Sâdık'ın en büyük oğlu olan İsmâil'e vermek istedikleri için bu isim verilmiştir. Bir rivâyete göre de, onların reisleri kendisinin Muhammed b. İsmâil'e mensup olduğunu iddia ettiği için İsmâiliyye denilmiştir.

Bunların esas davaları şerâatları kökünden kaldırmaya dayanır. Çünkü Gayyâriyye-ki bunlar Mecûsî'lerden bir gruptur – İslâm'ın büyüklüğü karşısında şerâatları, seleflerinin esaslarına varan bir takım yollarla yorumlamaya kalkışmışlardır. Bu amaçla bir araya gelerek seleflerinin saltanatını dile getirmişler, memleketleri istilâ eden ve gâlip durumda olan Müslümanları kılıçla defedemeyeceklerini birbirlerine söylemek suretiyle Müslümanların şerâatını kendi esaslarına uyacak şekilde yorumlayarak, onları tuzağa düşürmek ve yavaş yavaş aralarındaki zayıfları kendi saflarına çekip, aralarında anlaşmazlıklar çıkararak onların birlik ve beraberliklerini sarsmaktan başka çareleri olmadığını kararlaştırmışlardır. Bu konuda onların liderleri Hamdân Kırmıt'tır. Bir söylentiye göre de Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'tır.

İsmâiliyye'nin davet ve propaganda konusunda bir takım dereceleri vardır:

1 – *Zerk* : Bu, davet edilen kişinin durumunun araştırılması ve onun daveti kabul edip etmeyecek durumda olup olmadığının belirlenmesidir. Onlar bunu gerekli görürler ve durumu anlaşılmadan, birine yapılacak daveti, çorak bir yere tohum ekmeye benzetirler ve dolayısıyla durumunu bilmedikleri kişiye daveti yasak sayarlar. Aynı şekilde onların şifrelerinden biri de içinde ışık yanan bir evde konuşmanın uygun olmadığıdır. Böylece onlar fakîhin veya kelâmcının bulunduğu yerde konuşmayı yasaklamışlardır.

2 – *Te'nîs (Alıştırma ve ısındırma metodu)* : Davet edilenlerden her birini nefsinin ve tabiatının arzuladığı zâhitlik ve maddî âlemden sıyrılmak gibi işlere yönlendirmek suretiyle bu metot devam ettirilir. Eğer davet edilen kişi zühde meyilliyse, zühdü onun gözünde süslü gösterirler ve aksini kötülerler. Eğer kendi

durumundan sıyrılmaya meyilli ise, onu, ona süslü gösterir ve aksini kötülerler. Böylece o kişi, meylettği şe ye alışkanlık elde edinceye kadar teşvik edilir.

3 – Teşhik (şeriatın esasları hakkında kişiyi şüpheye düşürme metodu) :

Bunu yapabilmek için şu gibi hususların propagandasını yaparlar :

Kur'an sûrelerinin başlarındaki el-Hurûfu'l-Mukatta'a'ların anlamı nedir? Hayırlı kadının orucu kazâ edip, namazı kazâ etmemesinin sebebi nedir? Neden meniden dolayı gusül farz oluyor da, idrardan dolayı olmuyor? Namaz rekâtları neden iki, üç, dört şeklinde farklılık gösterir?

Onlar, bu ve bunun gibi soruları sorarlar, fakat cevaplarını vermezler. Böylece muhâtaplarını meraklanmasını sağlarlar ve cevaplarını kendilerinin bildiğini îmâ sureti ile, onu bu hususlarda kendilerine baş vurmaya adeta zorlarlar.

4 – Rabt :Rabt iki şeyden ibarettir. Birincisi, davet ettiği kişiden kesin söz almaktır. Ona şöyle denir : “Allah’ın kânunu antlaşma ve kesin söz alma şeklinde cereyan etmiştir. Nitekim: “Biz peygamberlerden güvenilir söz aldık.” Ahzâb (33)/7) âyeti buna delildir.” Böylece davet ettikleri kişilerden kendi inancına göre, onların sırrını açığa vurmayaacağına dair söz alır. İkincisi sırlarını açıklamayacağına dair söz aldıkları bu kişiyi, -problemlerini çözmek için- imamlarına havale etmektir. Esas problemleri, imamın bizzat kendisi ona gösterir ve sonra cevapları kendisinin bildiğini, imama müracaat etmeden veya imamın derecesine yükselmeden, kimsenin bu problemleri halletmeye gücünün yetmediğini söyler.

5 – Tedlîs : Din ve dünya büyüklerinin kendilerine uygun düşündüğünü iddia etmektir. Böylece davet ettikleri kişilerin, kendilerine olan meyillerini artırmak isterler.

6 – Te'sîs : Davet ettikleri kişiye, davalarını kabul etmesi için bir takım mukaddimeler ve muhakemeler sunarlar, böylece onu, davalarına teslîme ve bâtlı görüşlerini kabule sevk ederler.

7 – Hal' : Bedenî amellerin iskatı (teklifin kalkması) için onun gönlünü tatmin etmektir.

8 – Selh : Bu da, onu dinî inançlardan tamamen sıyırmaktır. Bu sona erince ibâha ve şeriatları yorumlama safhası başlar.

9 – *İbâha* : Yasak tanımamak ve lezzetleri hemen tatmine teşvik etmektir.

10 – *Şeriatları te'vil* : Bu şöyle olur: “Abdest, imama dostluk yapmak; teyemmüm, hüccet olan imam bulunmadığı zaman, izinli olan kimseden bilgi almak; namaz, resûl olan konuşucu (dinî tebliğ eden elçi) dir. Çünkü: “*Namaz, insanı kötülükten alıkor.*” (Ankebût (29)/45) âyeti buna delildir. Onların yorumuna göre ihtilâm, kasıt olmadan, ehli olmayan birine sırlarından birini açıklamaktan ibarettir. Gusül ise, imamla olan antlaşmayı yenilemektir. Zekat,, nefsi temizlemektir. Bu da ancak kendi dinlerini bilmekle mümkündür. Kâbe, peygamber; kapı, Ali; safâ, yine peygamber; Merve, Ali; Mîkât, alışkanlık kurmak; telbiye, daveti kabul etmek; Kâbe'yi yedi kez tavaf etmek, yedi imama dostluk yapmak demektir. Cennet, bedenlerin tekliflerden rahata kavuşması, Cehennem ise teklifleri yerine getirme güçlüğüne katlanmaktır”. İşte bunlar, şeriatları bu gibi hurafelerle yorumlamaya çalışmışlardır.

Bunların görüşlerinden bazıları şöyledir:

Allah ne vardır, ne yoktur. Dolayısıyla ne âlim, ne câhil, ne kâdir ve ne de âcizdir. Onlar diğer bütün sıfatlarda da aynı düşünceyi taşırlar. Çünkü Allah'ı gerçek olarak isbat, onlara göre, Allah'la varlıkların ortak olmasını gerektirir ki, bu bir benzetmedir. Mutlak nefy ise, Allah'ı yoklara benzetmeyi gerektirir. Bu da bir ta'tildir. Şu halde, ne benzetme, ne de ta'til, Allah hakkında düşünülemez. Allah bu sıfatların bağışlayıcısı ve bütün zıtların rabbidir.

Çoğu kez onlar, sözlerini felsefecilerin sözleriyle karıştırmışlar ve şöyle demişlerdir: “Allah, emirle tam akli ilk olarak var etti. O'nun vasıtasıyla tam olmayan nefsi meydana getirdi. Nefis, tam akla âşık oldu. Ondan feyizlenmek istedi. Bu sebeple noksandan kemâle doğru harekete muhtaç oldu. Hareket ancak kendi âletiyle tamam olacağından, bu hareket sonucunda felekî cisimler meydana geldi ve nefsin tedbiriyle devrî bir harekette bulundu. İşte tam aklın tavassutuyla basit tabiat unsurları, basit tabiat unsurlarının tavassutuyla da bileşikler, yani madenler, bitkiler ve çeşitli hayvanlar (canlılar) meydana geldi. Canlıların en fazîletlisi insandır. Çünkü o, kutsî nurların üzerine akmasına müsait olduğu gibi, ulvî âlemlerle de ittisal halindedir. Ulvî âlemin tam ve küllî bir akli ve bütün kâinatın başlangıcı olan küllî

fakat eksik bir nefsi bulunduğu gibi, süflî âlemde de kurtuluşa vesile olan kâmil bir aklın-ki o da konuşan resuldür- ve nâkıs bir nefsin bulunması gerekmiştir. Nâkıs nefsin, kurtuluş yollarını tarif hususunda konuşan peygambere nisbeti, birinci nefsin, birinci akla nisbeti gibidir. Bu nisbet, kâinatın yaratılışına ait hususlardadır. Nâkıs olan nefis konuşan resûlün vâsîsidir. Feleklerin hareketi, akıl ve nefsin tahrikiyle olduğu gibi, nefsin kurtuluşa doğru harekete geçmesi de, konuşan resûlün ve vâsînin tahrikiyledir. Bu durum her asır ve her zamanda böyledir.

Amidî der ki : “Eski İsmâîliler’in görüşü budur.”

Hasan b. Muhammed es-Sabbâh (v.518/1124) ortaya çıkınca, kendisinin, imama ulaştırılan bir hüccet olduğuna dair davetini yenilemiştir ki, onlara göre hiçbir zamanın bu imamdan hâlî (boş) kalması caiz değildir. Hasan Sabbâh’ın sözünün özeti, daha önce söylediğimiz gibi, öğreticiye ihtiyaçla ilgili hususlardan ibarettir. Hasan Sabbâh, halkı ilimlere dalmaktan, seçkinleri de eskilerin kitaplarına bakmaktan men etmiştir. Bunun sebebi, bağlı bulunduğu mezhebin rezilliklerinin iç yüzünün bilinmesini önlemektir.

İsmâîliler felsefeye daldılar. Dînî konularla ve şer’î işlerle alaya devam ettiler. Kalelere sığındılar. Kuvvetleri çoğaldı. Bazı hükümdarlar bunlardan korktu. Bu durum sonucunda ilâhî tekliflerin düştüğünü, haramların mübah olduğunu açıkça söyleme cesareti buldular. Böylece hiçbir dînî ölçü ve yasak tanımayan hayvanlar gibi oldular. Şeytandan ve bu gibilerin tâbilerinden Allah’a sığınırız.

B – Zeydiyye : Zeyd b. ‘Ali b. Zeynü’l-‘Abidîn (v.122/738-9)’e mensuplardır. Üç fırkaya ayrılırlar:

1 – Cârûdiyye : Ebu’l-Cârûd’un tâbileridir. el-Bâkır (v.114/732) buna “sürcün” adını verir ve bu kelimeyi “denizde duran şeytan” diye tefsir eder. Görüşleri :

a) Bunlar peygamberden, Ali’nin imameti hakkında, isim koymakla değil, fakat niteliklerini belirtmek suretiyle nass vârid olduğunu söylerler.

b) Sahabe, peygamberden sonra Ali’ye uymayı terk etmek ve peygamberden vârid olan nassa aykırı davranmak sûretiyle kâfir olmuşlardır.

Seyyid Şerif Cürcânî'ye Göre İslâm Mezheplerinin Sınıflandırılması

c) Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmet, bunların çocukları arasında şûrâ ile tayin edilir.

d) Bunların çocuklarından kılıç kuvvetiyle ortaya çıkan kişi, eğer âlim ve cesur ise imâmdir.

e) Bunlar, beklenen imamın Muhammed b. Abdullâh b. Hüseyin b. 'Ali (Bu şahıs, Halîfe Mansûr'un devrinde, Medîne'de öldürülmüş, ancak Cârûdiyye'den bir grup onun öldürüldüğünü, bir kısmı da öldürülmediğini iddia etmişlerdir.) mi, yoksa Muhammed el-Kâsım b. Ali b. Hüseyin (Bu şahıs da Talkan'ın arkadaşı olup, Halîfe Mu'tasım zamanında esir edilmiş ve ölünceye kadar evinde hapis tutulmuştur. Bunun hakkında da çeşitli görüşler doğmuş, bazıları onun öldüğünü, bazıları ise ölmediğini söylemişlerdir.) mi, yahut Zeyd b. Ali'nin torunlarından Kûfe vâlisi Yahyâ b. Ümeyr mi? olduğunda ihtilaf etmişlerdir.

Aynı şekilde Yahyâ b. Ümeyr de Kûfe'de, insanları kendisine uymaya davet etmiş ve birçok kişiyi etrafında toplamıştır. Halîfe Müsta'in Billah zamanında öldürülen bu zâtın ölümü de çevresinde toplananlar üzerinde değişik görüşlerin doğmasına sebep olmuştur. Bir kısmı ölümünü kabul ederken, diğer kısmı kabul etmemişlerdir.

2 – *Süleymâniyye* : Süleyman b. Cerîr ez-Zeydî'nin mensuplarıdır. Bunlara göre :

a) İmamlık milletin meşveretine bağlıdır. Hayırlı Müslümanlardan iki kişinin kararıyla geçerlilik kazanabilir.

b) Daha fazîletli varken, daha az fazîletli olanın imam seçilmesi uygundur. Her ne kadar müslümanlar, Ali varken Ebû Bekr ve Ömer'e bî'at etmekle hata etmişse de, Ebû Bekr ile Ömer meşrû imamdırlar. İslâm toplumunun bunları seçmedeki hatası fisk derecesine ulaşmamıştır.

c) Bunlar, Osman, Talha, Zübeyr ve Aişe'yi tekfir ederler.

3 – *Betîriyye* : Betîr es-Sûmî'nin eshâbıdır. Bunlar Süleymâniyye'nin görüşlerini kabul etmekle beraber, Osman hakkında çekimser kalırlar.

Zeydiyye'nin fırkaları bunlardır. Zamanımızda bunların çoğu mukallittir. İnanç konusunda Mu'tezile mezhebine, amelde de pek az mesele hariç, Ebû Hanîfe mezhebine bağlıdırlar.

C – İmâmiyye : Ali'nin imâmetine dair açık nass bulunduğunu söyleyip, sahâbeyi tekfir eder ve onlar hakkında dedikodu yaparlar. Onlar imamlığı Ca'fer-i Sâdık'a kadar devam ettirmiş, O'ndan sonra hakkında nass vârid olan kişinin kim olduğunda ayrılığa düşmüşlerdir. Fakat görüşlerinin sonunda karar kıldıkları nokta; bunun Mûsâ el-Kâzım, ondan sonra Ali b. Mûsâ er-Rızâ, sonra Muhammed b. Ali et-Takî, sonra ;Ali b. Muhammed en-Nakî, sonra Hasan b. Ali ez-Zekî, daha sonra da Muhammed b. el-Hasan olduğudur. Bu sonuncusu ise, beklenen imamdır.

İmâmiyye, Ca'fer-i Sâdık'tan sonraki mertebelerin hepsi hakkında farklı görüşlere sahiptir. Fahrüddîn er-Râzî, el-Muhassal adlı kitabının sonunda bunları zikreder.

İmâmiyye, ilk dönemlerinde, imamlarının mezhebi üzere idiler. Zaman ilerledikçe ayrılığa düşüp, sonrakileri Mu'tezile mezhebinin Va'îdiyye veya tafsîliyye kollarına; vârid olan müteşâbih haberlerin zâhirine inanan ihbâriyye mezhebinin Müşebbihe, Selefiyye ve dalâlet fırkalarına katılanlar diye bilinen fırkalara ayrılırlar.

Müşebbihe, müteşâbih âyetlerden maksadın, onların zâhirleri olduğuna hükmeder.

Selefiyye, benzetmede bulunmaksızın Allah'ın, bunlarla murâd ettiğinin hak olduğuna inanırlar.

III – Havâric

Büyük İslâm fırkalarının üçüncüsü Havâric'dir. Bunlar yedi kola ayrılmaktadır:

A – Muhakkime : Bunlar hakem tayin etme olayında ve iki hakem arasında cereyan eden hususlarda Hz. Ali'ye karşı çıkıp, Onu tekfir eden gruptur ki, on iki bin kişiden teşekkül ediyordu. muhakkime namaz ve oruç ehli idiler. Haklarında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden her biriniz, kendi namazlarını onların namazları yanında, kendi oruçlarını onların oruçları yanında eksik görür. Buna

rağmen, onların imânları köprücük kemiklerini geçmez (imân, kalplerine inmemiştir) .

Muhakkime'ye göre :

a) Kureyş ve başka kabîlelerden tayin edilip, insanlar arasında âdil davranan kişi imâmıdır. Eğer gidişini değiştirir ve zulme başlarsa azledilmeli veya öldürülmelidir.

b) Bunlar, devlet reîsi tayin etmeyi gerekli görmezler. Aksine âlemde imam olmamasını câiz görürler.

c) Hz. Osman'ı sahâbelerin çoğunu ve büyük günah işleyenleri tekfir ederler.

B – Beyhesiyye : Bunlar Beyhes b. El-Heysam b. Câbir'in eshabıdır. Görüşleri şunlardır:

a) İmân, dil ile ikrâr ve Allah'ı ve Peygamberin getirdiğini bilmektir.

b) Helâl veya haram olduğunu bilmediği bir işi yapan kâfirdir. Çünkü gerçeği bilinceye kadar araştırması gerekirdi. Diğer bir görüşe göre durumu devlet reisine arz olunur ve gerekiyorsa had cezası tatbik edilir. Cezâyı gerektirmeyen her şey bağışlanmıştır. Diğer bir görüşe göre: “(Ey Resûlüm) de ki: -Bana vahyolunanlar içinde, yiyen bir kimsenin yiyeceği arasında, dediğiniz gibi haram kılınmış bir şey bulmuyorum. Meğer ki şunlar olsun: Ölü yahut dökülen kan yahut domuz eti -şüphesiz o pistir- yahut Allah'tan başkasının adına bir fisk olarak boğazlanan. Bununla beraber her kim bunlarda da çaresiz kalırsa, tecâvüz etmemek ve zârûret miktarını aşmamak üzere yiyebilir. Şüphesiz ki Allah bağışlayıcıdır ve merhametlidir.” (En'âm (6)/145) âyetindeki haramlardan başka haram yoktur. Bir diğer söze göre de, imâm kâfir olursa, idare ettiği topluluk da kâfir olur. İmâmın onlar arasında bulunması veya bulunmaması arasında bir fark yoktur.

c) Çocuklar, imân ve küfür yönünden babaları gibidir.

d) Onların bir kısmı: “Helâl şaraptan sarhoş olmak, sahibi için, söylediği ve işlediği işlerde sorumluluğu gerektirmez. Fakat haram olan şaraptan sarhoş olmak böyle değildir.” demektedir. “Sarhoşluk, diğer büyük günahlar gibi küfürdür.”

dedikleri de rivâyet edilmektedir. Bunlar, kulların işlerini kendilerine isnat hususunda Kaderiyye ile görüş birliği halindedirler.

C – Ezârika : Nâfi' b. Ezrâk (v.65/684-85)'in eshâbıdır. Bunlar şu görüşlere sahiptirler:

a) Hz. Ali hakem tayin etmeye razı olmakla küfre gitmiştir. *“İnsanlardan bir kısmı vardır ki, onun bu dünya hayâtına ait fasih sözü hoşuna gider ve sözü kalbinde olana uygundur, diye yemin ederek Allah'ı şâhit tutar. Halbuki o, düşmanların en şiddetlisidir.”* (Bakara (2)/204) meâlindeki âyette beyân edilen kişi de Hz. Ali'dir. İbn Mülcem ise Hz. Ali'yi öldürmekte haklı olup: *“İnsanlardan öyle kimse vardır ki, Allah'ın rızâsını isteyerek nefsinin fedâ eder...”* (Bakara (2)/207) meâlindeki âyet de onun hakkında nâzil olmuştur. Hârîcilerin müftü ve zâhidi İmrân b. Hazân, İbn Mülcem hakkında şu meâldeki şiiri söylemiştir:

“Ey kötülükten sakınan bir insanın elinden çıkan darbe ki, sahibi bununla,
Arz sahibinin rızâsına ulaşmaktan başka bir gâye gütmemiştir.

Ben bu zâtı bir gün anacak ve onu Allah katında,

İyilik tarafı en ağır gelen kişi olarak telâkkî edeceğim.”

b) Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Aişe, Abdullah b. Abbas ve onlarla birlikte bulunan diğer sahâbeler kâfir olmuşlardır. Hepsisi Cehennemde ebedî olarak kalacaklardır.

c) Din hususunda görüş birliğinde olsalar bile, savaşa katılmayıp oturanlar kâfirdir.

d) Sözde ve işte korkmak ve sakınmak, bu sebeple de bazı gerçekleri gizlemek (takıyye) haramdır.

e) Muhâliflerin çocuklarını ve kadınlarını öldürmek câizdir.

f) Bekarken zina edene recm ve zina suçu isnat eden kadına hadd cezası yoktur. Çünkü bekârken zina edenin recm edileceği Kur'an'da zikredilmiş değildir. Aynı şekilde suç isnat edenlerin cezasından bahsedilirken, erkeklere mahsus “ism-i mevsul” sigası geçmektedir. Âmidî: “Bunlar, bekar olup, zina suçu isnat edilen erkeklerin isnatçılarından kazif cezâsını ortadan kaldırmışlardır. Fakat bekar olup,

zina suçu isnat edilen kadınların suç isnatçısına kazif cezâsı tatbik edilir, dedikleri de bir gerçektir.” demektedir.

g) Müşriklerin çocukları babalarıyla birlikte Cehennemde olacaklardır.

h) Küfrünü nübüvvetten sonra bilse bile, kâfir olan bir nebînin bulunması câizdir.

i) Kebîre (büyük günah)'yi işleyen kâfirdir.

D – Necedât : Bunlar Necde b. Âmir el-Hanefî (v.69/688-9)'nin taraftarlarıdır. Âzirîyye (Necde'nin bazı hatalarını mazur görenler) Necedât'ın bir bölümünü teşkil eder. Bunlar ibadetleri bilmeme hususunda insanları mâzur sayarlar. Rivâyete göre Necde, oğlunu bir ordu ile birlikte Katîf kabîlesi üzerine göndermiş, onlar da erkeklerini öldürüp, kadınlarını esir almışlar, ganîmet malı taksim olunmadan kadınları kendilerine nikahlamışlar ve ganîmet mallarını yemişlerdir. Ordu geri döndüğü zaman, yaptıklarını Necde'ye haber vermişler, bunun üzerine Necde: “Yaptığımız câiz değildi.” deyince, “Fakat biz câiz olmadığını bilmiyorduk.” demişlerdir. O zaman Necde, onları bilmemelerinden dolayı özürlü saymıştır.

Necde'nin ölümünden sonra, arkadaşları anlaşmazlığa düşmüşler, bir kısmı Necde'ye tâbî olmuş ve şöyle demişlerdir:

a) Din iki husustan ibârettir. Birincisi, Allah'ı ve peygamberlerini tanımak, kendilerine muvâfık düşen Müslümanların kanını dökmeyi haram kılmak ve peygamberin getirdiğini icmâlen bilmektir. İkincisi de, dînin bunlardan başka hükümleridir. Bu ikinci hususları bilmeyenler mâzur sayılır.

b) İnsanların devlet reîsine ihtiyacı yoktur. Onlara vâcip olan, kendi aralarında adâlete riâyettir. Eğer adâlete riâyetin, ancak kendilerini bu şekilde idâre edecek bir imamla mümkün olacağına kanaat getirilirse, bir devlet reisi tayin etmeleri câizdir.

c) Bunlar, tekfirden başka hususlarda Ezârika'ya muhalefet ederler

E – Asfariyye : Ziyâd b. Asfar'a tâbî olanlardır. Bunlar:

a) Dinde aynı görüşte olmak şartıyla, savaşa katılmayıp oturanların tekfiri, recm'in kaldırılması, kâfirlerin çocuklarını tekfir ve Cehennemde ebedî kalmaları hükmünde, sözde takıyyeyi men hususlarında Ezârika'ya muhâliflerdir.

b) Haddi gerektiren günahın sahibi, ancak onunla isimlendirilir. Meselâ, zinâ edene zânî, iftira edene müfteri denir, fakat kâfir denmez. Büyüklüğü dolayısıyla cezayı gerektirmeyen suçların sahiplerine (Meselâ, namazı ve orucu terk edenlere) kâfir denebilir.

c) Kendi Dinî anlayışlarına inanan bir kadının, buna inanmayan bir kâfirle evlenmesi hür memleketlerde değil, ancak takıyyenin olduğu memleketlerde geçerlidir.

F – İbâdiyye : Abdullah b. İbâd'ın eshâbıdır. Onlar şöyle demişlerdir:

a) Ehl-i Kible'den bize muhâlif olanlar, müşrik olmayan kâfirlerden sayılır. Onlarla evlenmek ve yalnız harp zamanına mahsus olmak üzere silah ve mallarını ganîmet olarak almak câizdir. Bunların yurdu, hükümdârlarının karargâhı müstesnâ olmak şartıyla İslâm yurdudur.

b) Muhâliflerin kendilerinin aleyhlerinde yaptıkları şahitlikleri kabul edilir.

c) Kebîre'yi irtikap eden mü'min değil, fakat müvahhidir. Mü'min olmayışı, amellerin îmâna dahil olması dolayısıyladır.

d) İstita'at fiilden öncedir.

e) Kulun fiili Allah'ın mahlûkudur.

f) Teklifin aslı ortadan kalkmakla bütün âlem fânî (yok) olacaktır.

g) Büyük günah işleyen din bakımından değil, nîmet bakımından kâfiridir.

h) Ali ve sahâbenin çoğu kâfirdirler.

i) Bunlar, kâfirlerin çocuklarının kâfir sayılmaları ve azap görmelerinde, nifâkın şirk olup olmadığına, mücizesiz ve getirdiğiyle mükellef olmaksızın peygamberin gönderilmesinin cevâzı hususunda çekimser kalmışlardır.

İbâdiyye dört fırkaya ayrılmıştır:

I – Hafsiyye : Bunlar Ebû Hafs b. Ebi'l-Mikdâm'ın tâbîleridir. İbâdiyye'nin görüşüne ek olarak, imânla şirk arasında marifetullah, mertebesinin bulunduğunu

söylerler. Yani onlara göre Allah'ı bilmek, imânla şirk arasında bir durumdur. Her kim Allah'ı bilir ve Ondan başkasını, meselâ peygamberi, Cenneti ve Cehennemi inkâr ederek veya büyük günah işleyerek kâfir olursa, bu kimse müşrik değildir. Buna sadece kâfir demek gerekir.

2 – Yezîdiyye : Yezîd b. Enîse'nin eshabıdır. İbâdiyye'nin görüşüne şu görüşleri eklemiştir:

a) Acemden bir peygamber gönderilecek ve bu peygambere gökten bir defada indirilen ve gökte yazılmış bir kitap gönderilmiş olacak, bu peygamber de Muhammed'in şeriatını Kur'an'da adı geçen Sâbiilere bırakacaktır.

b) Hadd cezâsı verilen kimseler müşriktirler.

c) Büyük veya küçük her günah şirktir.

3 – Hârisiyye: Bunlar Ebu'l-Hâris el-İbâdî'nin eshabıdır. Kader hususunda, yani kulların işlerinin Allah'ın mahlûku olmasında ve istitâ'atın fiilden önce bulunmasında İbâdiyye'ye muhâlif olmuşlardır.

4 – Eshâbu't-Tâat: Bunlar, Allah rızâsından başka bir maksatla yapılan işin de ibâdet olup, makbul olacağını söyleyenlerdir.

G – Acârîde: Bunlar Hâricîlerin yedinci fırkası olup,Abdulkerim b. Acred'e tabi olanlardır. Necedât fırkasının görüşlerini kabul etmişler, ayrıca onlara şu görüşleri eklemiştir:

a) Bâliğ olduktan sonra, İslâmiyeti iddia edinceye kadar çocuk hakkında bir hüküm vermekten uzak durmak lâzımdır. Bâliğ olduktan sonra çocuğu İslâm'a davet etmek de gereklidir.

b) Müşriklerin çocukları ebedî Cehennemdedir.

Acârîde, yukarıdaki görüşlerde uyuşan on firkaya ayrılmıştır:

1 – Meymûniyye : Bunlar, Meymûn b. 'İmrân'ın eshâbıdır. Şöyle demektedirler:

a) Kulların fiilleri kendi güçlerinin eseridir.

b) İstitâ'at fiilden öncedir.

c) Mu'tezililerde olduğu gibi, Allah kötülüğü değil, yalnız hayrı murad eder, fenâlıkları dilemez.

d) Kâfir çocukları Cennettedir.

e) Bunlardan yapılan rivâyete göre, oğulların kız kardeşlerinin kızlarıyla, erkek ve kız kardeşlerin çocuklarının kızlarıyla evlenmeyi câiz görürler. Yusuf sûresini inkâr ederler. Bunların iddiasına göre bu sûre kıssadır ve fisk kıssasının Kur'an'da olması câiz değildir.

2 – *Hamza b. Edrek'in eshâbı* : Bunlar, Meymûniyye'ye, inandıkları bidatler husûsunda muvâfakat ederlerse de, kâfirlerin çocuklarının Cennette olacağı husûsunda onlardan ayrılırlar.

3 – *Şu'aybiyye* : Şu'ayb b. Muhammed'in eshâbıdır. Kaderden başka, bütün hususlarda Meymûniyye ile aynı görüştedirler.

4 – *Hâzımıyye* : Hâzım b. 'Âsım'a tâbî olanlardır. Şu'aybiyye ile aynı fikirdedirler. Onlardan hikâye edildiğine göre, Hz. Ali husûsunda kesin hüküm vermekten çekinirler ve başkalarından uzak olduklarını açıkça söyledikleri halde, Ali'den uzak olduklarını açıkça söylemezler.

5 – *Halefiyye* : Halef-i Hâricî'nin eshâbıdır. Kirmân ve Mekran Haricîleri bunlardır. Kaderin hayır ve şerrini Allah'a izâfe ederler ve müşrik çocuklarının, amelsiz ve şirksiz olarak bile Cehennemde olacaklarına hükmederler.

6 – *Etrâfiyye* : Bunlar da Hamza'nın görüşündedirler. Reisleri, Sicistân'dan Gâlib adında birisidir. Hamza'nın mezhebinden farklı olarak çevre ahâlisini şeriatın akılla bilinebilen hususlarını bilmemekte mazur sayarlar. Ehl-i Sünnet'in temel görüşlerinde ve kulların işlerinin kula isnâdını nefyetme husûsunda Ehl-i Sünnet'e muvafakat ederler.

7 – *Ma'lûmiyye* : Hâzımıyye gibidir. Yalnız aralarında şu fark vardır:

Onlara göre mü'min, Allah'ı bütün isim ve sıfatlarıyla bilendir. O'nu bu şekilde bilmeyen insanlar mü'min değil, câhildir. Kulun fiili Allah'ın mahlûkudur.

8 – *Mechûliyye* : Bunların da mezhepleri Hâzımıyye gibidir. Şu farkla ki, Allah'ı, bir kısım isimleriyle bilmenin yeterli olacağını söylerler. O halde Allah'ı bu şekilde bilen bir kişi O'nu tanıyor ve mü'min demektir. Kulun fiili de kendi mahlûkudur.

9 – Saltıyye : Osman b. Ebî Salt'ın tâifesidir. Bir rivayete göre de Salt b. Sâmit'in taraftarlarıdır. Acârîde'nin görüşündedirler. Ancak şu görüşleriyle onlardan ayrılırlar:

Müslüman olup bize sığınan kişiyi himayemize alırız ve onun çocukları hakkında, bâliğ olup İslâm'a davet edilinceye kadar bir hüküm vermekten uzak dururuz. Bazılarından rivayet edildiğine göre, gerek müslüman ve gerekse müşriklerin çocukları hakkında, bâliğ olup, İslâm'a davet edilene ve bu daveti kabul veya inkâr durumları anlaşılana kadar velâyet veya düşmanlık yoktur.

10 – Se'âlibe : Bunlar Sa'leb b. Âmir'in eshâbıdır. Şöyle demektedirler: Küçük olsun büyük olsun, bülüğdan sonra, çocukların inkârı açıklığa kavuşuncaya kadar onlara velâyet etmek gerekir. Onlardan naklolunan diğer bir rivâyete göre, bâliğ oluncaya kadar çocuklar hakkında velâyet veya düşmanlık diye bir hüküm söz konusu değildir. Zengin olan kölelerden zekât alınacağı ve fakirlerine zekât verilebileceği görüşündedirler.

Se'âlibe dört fırkaya ayrılmıştır:

a – Ahnesiyye : Ahnes b. Kays'ın eshâbıdır. Se'âlibe gibidir. Ancak şu görüşleriyle onlardan ayrılırlar:

Ahnesîler, bâğîler (devlete isyân edenler) yurdunda olan ehl-i Kıblenin mü'min veya kâfir olduğuna, durumunu kesinlikle öğrenmeden hüküm vermezler. Muhâliflerini hile ile öldürmeyi ve mallarını çalmayı haram sayarlar. Onlardan naklolduğuna göre, müslüman kızlarını aynı milletin müşrikleriyle evlendirmek câizdir.

b – Ma'bediyye : Ma'bed b. Abdurrahmân'ın grubudur. Müslüman kızlarını müşriklerle evlendirme husûsunda Ahnesiyye'ye, kölelerden zekât alıp-vermek hususunda da Se'âlibe'ye muhaliftirler.

c – Şeybâniyye : Şeybân b. Seleme'nin eshabıdır. Cebr (zorlama)'e ve hâdis kudretin nefyine inanmaktadırlar.

d – Mükrimiyye : Mükrim el-İclî'nin taraftarlarıdır. Namazı terk edenin kâfir, ancak bu küfrün namazı terk dolayısıyla değil, Allah'ı bilmeme dolayısıyla olduğunu, çünkü Allah'ın gizli ve âşikâr her şeyden haberdâr olduğunu ve ibâdet ve

ma'siyetin karşılığını vereceğini bilen kişilerin namazı terke cesaret etmelerinin düşünülemediğini, büyük günah işleyenin, aynı şekilde Allah'ı bilmediğinden dolayı kâfir olacağını söylerler. Ayrıca Allah'ın, kullarına dostluğu veya düşmanlığının, halen işlemekte oldukları amellerine göre değil, sonuç itibarıyla buldukları duruma göre olacağını, çünkü mevcut durumun devamına güvenilemediğini iddia ederler. Buna göre ölecek duruma gelen kişiyi, eğer o durumda mü'min ise dost, kâfir ise düşman kabul etmek gerekir.

Böylece Hâricî fırkaları yirmiye ulaşmaktadır. Zira Acâride on fırkadır. Bunlara bahsi geçen altı fırkayı da eklersek on altı fırka olur. Se'âlibe veya İbâdiyye'nin de dört fırkası vardır. Böylece toplamı yirmiye ulaşır. Ancak bu tartışma konusudur. Zira taksim edilen şey, kısımlarıyla beraber sayılamaz. O halde Se'âlibe dört ve Acâride de on fırkasıyla birlikte sayılmamalıdır. Se'âlibe'yi dört fırka olarak saymakla yetinilmeli ki, bu durumda Hâricî fırkaları on dokuz olur. Aynı şekilde İbâdiyye ve Se'âlibe fırkaları beraber kabul edilirse, fırka sayısı yirmi ikiye yükselir. İki dörtten birine itibar edip, ötekine etmemek apaçık bir tahakkümdür.

IV – Mürci'e

İslâm'ın büyük fırkalarından dördüncüsü Mürci'e'dir. Bunlara Mürci'e denilmesi, ameli rütbe bakımından niyetten ve itikâttan sonraya bıraktıklarından dolayıdır. "İf'âl" bâbından gelen "Mürci'e" kelimesinin mâzî fiili "Erce'e" olup, "tehîr etti" manasına gelir. Şu'arâ Sûresindeki: "*Ona ve kardeşine mühlet ver, cezalarını tehir et.*" (Şu'arâ (26)/36) âyeti bu mânâdan gelir.

Veya Mürci'e kelimesi, "ümit vermek" manasında olan "reca" kökünden gelmektedir. Çünkü onlar: "küfürle beraber ibâdet fayda vermediği gibi, imânla beraber günah da zarar vermez." demektedirler. Bu takdirde Mürci'e kelimesi "ümit verenler" manasına gelir.

Ancak ikinci manaya göre kelime, hemze ile değil, yâ ile olmalıdır.

Mürci'e beş fırkaya ayrılır:

I – Yûnusîyye: Yûnus en-Nûmeyri'ye mensupturlar. Bunlara göre İmân; Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek ve O'nu kalpten sevmektir. Bu sıfatı kendisinde

toplayan kimse mü'mindir ve bu sığata sahip oldukça ibâdetleri terk etmek, günahları işlemek o kimseye zarar vermez. İblis, Allah'ı biliyordu. Kâfir olmasının sebebi kibirlenip, Allah'a boyun eğmemesidir. Nitekim: "Kaçındı, kibirlendi ve kâfirlerden oldu." (Bakara (2)/34) meâlindeki âyet bunu ifade etmektedir.

2 – Ubeydiyye : Ubeyd b. el-Müktezib'in eshabıdır. Bunlar Yûnusiyye'nin görüşlerini kabul etmişler ve onlara şu görüşlerini eklemişlerdir.

a) Allah'ın ilmi ve diğer sıfatları, O'nun zâtından başka bir şey değildir.

b) Allah insan sûretindedir. Çünkü bir hadîste: "Allah, insanı Rahmân sûretinde yarattı." denmektedir.

3 – Gassâniyye: Gassân el-Kûfi'nin eshabıdır. Onlara göre :

a) İmân, Allah'ı ve peygamberini ve bunlardan geleni tafsîlî olarak değil, icmâlen bilmektir.

b) İmân artar ve eksilir.

Bu icmâli bilgi şöyle olur, Meselâ: "Allah haccı farz kıldı. Fakat ben, Kâbe'nin nerede olduğunu bilmiyorum. Belki Mekke'den başka bir yerdedir."; "Allah, Muhammed'i peygamber olarak gönderdi. Fakat ben bunun, Medîne'deki Muhammed'in mi, yoksa başkası mı olduğunu bilmiyorum." ; "Allah domuz etini haram kılmıştır. Fakat bahsedilen bu domuz hangi domuzdur? Belki koyun gibi bir mahlûk kastedilmiştir."

Bu sözleri söyleyen kişi, onlara göre mü'mindir. Demek istiyorlar ki; bu gibi şeyler imânın hakikatına dahil değildir. Değilse, hiçbir akıllının bu hususlardan şüphe edeceği söylenemez.

Gassân bu sözlerini Ebû Hanîfe'den hikâye ettiğini söylüyor ve O'nu da Mürci'e'den sayıyordu. Fakat bu Ebû Hanîfe'ye iftiradır. Gassân'ın maksadı, büyük ve meşhur olan bir zâta uygunluğu iddia perdesi altında, kendi mezhebine geçerlilik kazandırmaktır.

Âmidî der ki : "Bununla birlikte makâlât sahipleri Ebû Hanîfe'yi ve takipçilerini ehl-i Sünnet Mürci'e'sinden saymışlardır. Bunun sebebi şu olabilir : Mu'tezile başlangıçta, kaderde kendilerine muhalefet edenlere Mürci'e ismini veriyorlardı. Veya İmâm-ı A'zam, imânın tasdik olduğunu, artıp eksilmediğini

söyleyince, Onun bu sözünden ameli, imandan tehir manası çıkarılmıştır. Halbuki bu iddia hiç de doğru değildir. Çünkü İmâm-ı A'zam'ın amele büyük değer verdiği ve bu hususta büyük gayretler sarf ettiği bilinmektedir.” .

4 – Sevbâniyye : Sevbân el-Mürçî'in eshâbıdır. Bunlara göre :

a) İman, Allah ve Resulünü ve Allah'ın yapması aklen câiz olmayan şeyleri bilmek ve bu bilgiyi ikrâr etmektir. Aklen yapması câiz olan şeye inanmak, imandan değildir.

b) Bunlar her ameli, imandan sonraki dereceye indirirler. Bu görüşlerinden Mervân b. Gaylân onlara muvâfakat etmiştir. Bir rivâyete göre, Ebû Mervân Gaylân ed-Dımeşkî, Ebû Şimr, Yûnus b. 'İmrân, Fazl er-Rakkâşî de bunlarla aynı fikirdedir ve şu görüşlerde ittifak halindedirler :

c) Eğer Allah, kıyâmette bir âsinin günahını affedecek olsa, onun durumunda olan herkesi affetmesi gerekir. Aynı şekilde yine bir insanı Cehennemden çıkaracak olsa, onun durumunda olan herkesi Cehennemden çıkarmalıdır.

Bunlar mü'minlerin Cehennemden çıkması hususunda kesin hüküm vermezler. İbn Gaylân veya Gaylân ed-Dımeşkî bunlar arasında, “kader ve hurûc” görüşüyle ayrı bir özellik taşır. Çünkü bu zât Mürçî'e'nin görüşünü, işleri kullara isnattan ibaret olan kader görüşüyle birleştirdiği gibi, imâmetin Kureys dışına çıkmasını da câiz görmektedir.

5 – Tûmeniyye : Ebû Mu'az et-Tûmenî'nin eshâbıdır. Onlara göre :

a) İman, Peygamberin getirdiğini bilmek, tasdik etmek, sevmek, ihlâslı olmak ve bunu ikrâr etmektir. Peygamberin getirdiğinin hepsini veya bir kısmını terk etmek küfürdür. Bunun bir kısmı iman veya imanın cüz'ü sayılmaz.

b) Küfür olduğunda ittifak bulunmayan her günahın sahibi hakkında : “Fısk işlemiş ve âsî olmuştur.” denir. Fakat fâsık denmez.

c) Helâl görerek namazı terk eden kâfirdir. Çünkü Peygamberden geleni yalanlamıştır. Kaza niyetiyle namazı terk ederse kâfir değildir.

d) Bir Peygamberi öldüren veya ona tokat atan da kâfirdir. Bu küfür, öldürme veya tokat atma dolayısıyla değil, bu hareketler peygamberin ve

getirdiğinin bir kısmını yalanlamaya delil olduğundan dolaydır. İbn Râvendî ve Bişr el-Merîsî de bu görüştedirler. Bu ikisi : “Putâ secde etmek küfür değil, küfre alâmettir.” demektedirler.

Bu söylediklerimiz hâlis Mürcî'e'dir. Onlardan bir kısmı yukarıda da işaret edildiği gibi, ircâ ile kader görüşünü bir araya toplamaktadır. Es-Sâlihî, Ebû Şimr, Muhammed b. Şebîb ve Gaylân bunlardandır.

V - Neccâriyye

Büyük İslâm fırkalarından beşincisi Neccâriyye'dir. Mezhebin kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (v.230/844-5)'dir. Neccâriyye Mezhebini kabul edenler bazı bakımlardan Ehl-i Sünnet'e; bazı bakımlardan da Mu'tezile'ye uymuşlardır.

Ehl-i Sünnet'e uydukları hususlar :

- a) Kulların fiillerinin yaratıcısı Allah'tır.
- b) İstîtâ'at, fiille beraberdir.
- c) Kul kendi fiilini kesbeder.

Mu'tezile'ye uydukları hususlar da şunlardır :

- a) Allah'ın ilim, kudret, irâde, hayat, işitme ve görme sıfatları yoktur.
- b) Allah'ın kelâmı mahlûktur.
- c) Allah gözlerle görülemez.

Dırâr b. 'Amr ve Hafs el-Ferd de bunlara uymuşlardır.

Neccâriyye üç fırkaya ayrılır :

1 – Burgûsiyye : Bunlar : “Allah'ın kelâmı ; okunduğu zaman araz, herhangi bir şeyle yazıldığı zaman ise cisimdir.” derler.

2 – Za'ferâniyye : Bunlara göre :

- a) Allah'ın kelâmı, kendisinden başka bir şeydir.
- b) Allah'tan başka her şey mahlûktur.
- c) Allah kelâmının gayr-ı mahlûk olduğunu söyleyenler kâfirdir.

3 – Müstedrike : Bunlar Za'ferâniyye'ye uymakla birlikte, onlardan şu hususlarda ayrılırlar :

a) Bunlar : “Allah kelâmı mutlak olarak mahlûktur. Fakat Allah kelâmının mahlûk olmadığı hususunda ortaya çıkan mezheplere ve onun mahlûk olduğunu nefye dair gelen icmâ’a muvafakat ediyor ve onların bu sözünü yorumlayarak ; onlar, “Mahlûk değildir.” derken, Allah kelâmının bu sıra, bu harf, bu ses düzeni üzere değil, belki bu harflerden başka bir düzen ve sıra üzere mahlûk olduğunu kastediyorlar, diyoruz.” demektedirler.

b) Bunlara göre, kendilerine muhalif olanların bütün sözleri yalan olduğu gibi, “Allah’tan başka ilâh yoktur.” sözleri dahi yalandır.

VI - Cebriyye

Büyük İslâm fırkalarından altıncısı Cebriyye’dir.

Cebr, kulun işini Allah’a isnat etmektir.

Cebriyye, Mutavassıta ve Hâlısa diye ikiye ayrılır. Cebriyye-i Mutavassıta hâlis cebri iddia etmez, cebr ve tefvîz arasında bir yol tutar. Kulun, fiilde etkisi olmayan bir kesb bulunduğunu kabul eder. Eş’ariyye, Neccâriyye ve Dırâriyye, Cebriyye’nin bu koluna dahildir.

Cebriyye-i Hâlısa ise kul için hiçbir kesb tanımaz. Cehm b. Safvân et-Tirmîzî (v.128/745-6)’nın taraftarı olan Cebriyye bunlardandır.

Bunlara göre :

a) Kulun, bir işin meydana gelmesinde – tesir veya kesb yönünden- hiçbir etki veya kudreti yoktur. O, kendisinden meydana gelen fiiller husûsunda cansız varlıklar gibidir.

b) Allah bir şeyi meydana gelmeden önce bilemez.

c) Allah’ın ilmi, bir mahalde olmayarak hâdistir.

d) Allah başkasının vasıflandığı şeyle vasıflanamaz. Aksi halde teşbih gerekir. Meselâ, ilim ve kudret gibi.

Âmidî, buradaki kudret yerine hayatı, misal verir. Uygun olanı da budur. Çünkü Cehm b. Safvân, Allah’tan başkasına kudret tanımaz.

e) Bunlara göre Cennet ve Cehennem, lâıyk olanlar oraya girdikten sonra fânî olacaklar ve Allah’tan başka hiçbir varlık kalmayacaktır.

Cebriyye bazı hususlarda ise Mu’tezile’ye uymuştur. Mu’tezile’ye uyduğu hususlar şunlardır :

- a) Allah gözlerle görülemez.
- b) Allah'ın kelâmı mahlûktur.
- c) Bir kimseyle şerîat gelmeden evvel akılla gerçeği bilmek vâciptir.

VII – Müşebbihe

Büyük İslâm fırkalarının yedincisi olan Müşebbihe ; Allah'ı mahlûklara benzettir, O'nu anlatmak için hâdisleri örnek verirler. Bu sebeple onlara, teşbihi kabul edenler manasına “Müşebbihe” denmiştir.

Bunların temel görüşü bu olmakla birlikte, benzetme hususunda aralarında görüş ayrılıkları vardır. Gulat-ı Şî'a Müşebbihesi bunlardan biridir. Sebe'yye, Beyâniyye, Mugîriyye ve diğerleri de bunlardandır. Onlar, Allah'ı cisim kabul ederek, O'nun hareket, intikâl ve cisimlere hulûl edebileceği gibi sapık görüşler ileri sürerler. Haşeviyye Müşebbihesi de bunlardandır. Mudar, Hems ve Hecîmî gibi mensupları vardır. Bunlar:

- a) Allah'ın cisim olduğunu, fakat diğer cisimlere benzemediğini, O'nda diğer varlıklardan farklı et ve kan bulunduğunu, âzâ ve organları olduğunu söylerler.
- b) Allah'ın başkalarıyla tokalaşabileceğini, kucaklaşma ve karşılıklı dokunma gibi hareketlerde bulunabileceğini câiz görürler. Bunları, dünyada iken Allah'ı ziyaret eden, Allah'ın da kendilerini ziyaret ettiği muhlis kullar için düşünürler. Hatta onlardan birinin : “Sakal ve cinsî organdan beni muaf tutun ve ötesinden sorun.” dediği rivâyet edilir.

Kerrâmiyye Müşebbihesi de bunlardan biridir. Bunlar Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm (v.255/869)'ın taraftarıdır. Onun hakkında şöyle denmiştir : “Fıkıh sadece Ebû Hanîfe'nin fıkhı, dîn de sadece Ebû Abdullah'ın dînidir.”.

Bunların teşbihe ait sözleri değişiktir. Ne var ki, hiçbiri sözüne itibar edilecek bir şahsa ulaşmaz. Bu sebeple reislerinin görüşlerini söylemekle yetineceğiz O da şudur :

- a) Allah arşın üst tarafındadır. Üstten ona temas etmektedir.
- b) Allah için hareket ve iniş câizdir. Ancak arşı doldurup doldurmadığı hususunda ihtilâf ederler. Bazıları, Allah'ın arş üzerinde olmadığını, fakat ona

a) paralel bulunduğunu söylerler. Yalnız bu iki varlık arasındaki uzaklığın sonsuz olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Bir kısmı Allah'a cisim dedikten sonra O'nun bütün yönlerden veya sadece alt yönden sonsuz olduğunu, bir kısmı da alt yön hariç, diğer bütün yönlerden sonsuz olduğunu söyler.

b) Hâdisler Allah'ın zâtına hulûl edebilir ve Allah ancak kendi zâtına hulûl eden hâdislere kâdirdir. Zâtı dışında kalan hâdislere hulûl etmeye kâdir değildir.

c) Onlara göre Allah'ın ilk yarattığı şeyin, kendisiyle istidlâl olunabilir bir canlı olması gerekir.

d) Nübüvvet ve risâlet ; vâhiy, Allah'ın tebliğ etmesi, mûcize ve ismetten başka, peygamberin zâtıyla kâim iki sıfattırlar. Bu sıfatların sahibi, gönderilmeksizin, yani sırf bu sıfatlarla muttasıf olmak sebebiyle resûldür. Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olan kimseyi peygamber olarak göndermesi gerekir. O takdirde Mürsel olur. Her mürsel, resûldür, fakat her resûl, mürsel değildir. Allah'ın mürseli, mürsil olmaktan azletmesi câizdir. Fakat resûlü, resûl olmaktan azletmesi düşünülemez. Tek bir resûlü göndermek hikmetten sayılmaz. Bilakis birçok resûller göndermek gerekir.

e) Bir asırda iki devlet reîsinin bulunması câizdir. Ali ve Muâviye gibi. Şu kadar var ki, Ali'nin imâmeti sünnete uygun, Muâviye'ninki ise uygun değildir. Fakat yine de idaresindekilerin ona itaat etmesi vâciptir.

f) Bunlara göre imân, zürriyetin ezeldeki: "Ben Rabbiniz değil miyim?" hitabına karşı verdiği "Evet !.. Rabbimizsin." şeklindeki ikrârından ibarettir. Bu imân, dinden dönenlerin dışında, herkeste eşit olarak bakidir. Kafir olmakla birlikte münafiğin imanı bu hususta peygamberlerin imânına denktir.

g) Şehâdet kelimeleri, ancak dinden döndükten sonra bir imân ifâdesi olabilir.

İşte peygamberin, haklarında "Hepsi Cehennemdedir." dediği sapık fırkalar bunlardır.

VIII – Fırka-İ Nâciyye (Ehl-İ Sünnet Ve'l-Cemaat)

Şimdi, peygamberin haklarında “Onlar, benim ve eshâbımın üzerinde bulunduğumuz yolda yürüyen kişilerdir.” diye vasıflandırarak, yukarıdakilerden istisnâ ettiği fırka-ı Nâciyye, Eş'arîler ve Hadisçilerden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olan Selef'tir. Bunların mezhepleri daha önce zikredilen sapık fırkaların bid'atlerinden uzaktır. Bazı aşırı kişiler istisnâ edilirse, umûmiyetle bunlar şu görüşlerde ittifak etmişlerdir :

- 1) Âlem hâdistir. (Bazı aşırıları bu görüşe muhâlifdir.)
- 2) Allah vardır. (Batınîler bu görüşe muhalefet ederek, Allah'ın ne var, ne de yok olduğunu söylerler.)
- 3) Allah'tan başka yaratıcı yoktur. (Kaderiyye bu görüşe muhâlifdir.)
- 4) Allah kadîmdir. (Mu'ammeriyye Allah'ın kıdemle vasıflanamayacağını söylemekle bu görüşe muhaliftir.)
- 5) Allah ; İlim, kudret ve diğer celâl sıfatlarıyla muttasıftır. (Sıfatları nefyedenler bu görüşe muhâlifdir.)
- 6) Allah'ın hiçbir benzeri yoktur. (Müşebbihe bu görüşe muhâlifdir.)
- 7) Allah'ın zıddı ve dengi yoktur. (İki ilah isbat eden Hâbitiyye buna muhâlefet eder.)
- 8) Allah hiç bir şeye hulûl etmez. (Bazı Gulat buna muhâlifdir.)
- 9) Hiçbir hâdis Allah'ın zâtıyla bulunamaz. (Kerrâmiyye bu görüşe muhaliftir.)
- 10) Allah hayyîz (çevrelenmiş bir mekân)' da veya herhangi bir yönde değildir.
- 11) Allah hakkında hareket, intikâl, cehl, kizb ve eksik sıfatlardan hiçbirisi sahih ve câiz değildir.
- 12) Allah kıyâmette, görende bir intibâ ve şu'a(ışın) bırakmadan mü'minlere görülecektir.
- 13) Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz.
- 14) Allah hiçbir hususta, hiç bir şeye muhtaç değildir.

15) Allah'a hiç bir şey vâcip değildir. Bağışlarsa, fazlıyla bağışlar, cezâ verirse, adâletiyle cezâ verir.

16) Allah'ın fiillerinde gaye ve maksat düşünülemez.

17) Allah'tan başka hiç bir gerçek hakîm yoktur.

18) Yaptığında veya hükmettiğinde zulümlerle veya adâletsizlikle vasıflanamaz.

19) Allah parçalanamaz.

20) Sınırsız ve sonsuzdur.

21) Artma ve eksilme yarattıkları hakkında cârîdir.

22) Me'âd-ı cismânî, cezâlandırma, hesap sorma, Sırat, Mîzân, Cennet ve Cehennem'in yaratılmış olduğu, mü'minlerin Cennette, kâfirlerin Cehennem de ebedî kalacağı, günahların affedilebileceği ve şefaattir.

23) Peygamberlerin mucizelerle gönderilmeleri haktır ve peygamberlik Hz. Âdem (a.s.)'de başlar, Hz. Muhammed (s.a.v.)'de son bulur.

24) Ağaç altında Rıdvân bi'atını akdedenler ve Bedir savaşına katılan müslümanlar Cennet ehliendir.

25) Mükelleflerin devlet reîsi tayin etmesi vâciptir.

26) Peygamberden sonra hak olan imam sıra ile Hz. Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali (r.a.)'dir. Efdaliyyet (faziletli olma) da bu sıraya göredir.

27) Kadîr ve alîm olan Allah'ı inkâr, O'na şirk koşmak, nübüvveti inkâr, peygamberin getirdiği zarûfî olarak bilinen şeyleri inkâr, haram oldukları hususunda ittifâk olunan haramları helâl kabul etme, hakkında icmâ' bulunan bir şeyi inkâr gibi hususlar bulunmamak şartıyla Ehl-i Kible'den hiçbirini tekfir etmeyiz.

28) Zannî olan icmâ'ı inkâr küfür değildir. Zarûrât-ı diniyyeye dahil olmakla birlikte, hakkında kesin icmâ' vâkî olan şeyleri inkârın küfür olup olmamasında ihtilâf vardır.

29) Bunlardan başka hususları iddia edenler kâfir değil, fakat fâsıktır. Bunlara yapılacak muâmele hakkında fukâhâ arasında farklı görüşler vardır.

Başlamayan Diyalog*

Yazan : el-Fadl Şilek**

Çev. : Yrd. Doç. Dr. Kadir Albayrak***

Diyaloğun olmazsa olmaz şartı, görüşmelerin sonunda bir takım müştereklerde buluşabilmeleri için, tarafların öne sürdükleri isteklerden bazı durumlarda feragat edebilmeleridir. Eğer böyle olmazsa diyalog, karşı tarafı kendi içinde eritme tarzındaki misyonerlik veya zorbalığa dönüşür.

Hıristiyanlık ve İslam geçmişte ciddi bir diyalog ilişkisine girmemiştir. Aksine taraflardan her biri diğerini misyonerlik yoluyla ikna veya savaşla zorlayarak kendi görüşünü kabul ettirme yoluna gitmiştir. Zaman zaman ortak paydalara ulaşmayı amaçlayan *diyalog anları* olmuşsa da, bunlar güdük kalmış ve derhal sönüvermiştir. Genellikle Hıristiyanlık; İslam'a, kendisinden türemiş, onun özünü bozmak isteyen bir mezhep olarak yaklaşırken, İslam da Hıristiyanlığı asli kimliğinden uzaklaşmış ve bozulmuş bir din olarak algılamış, taraflar karşısındakinin hatalı, yanlış yolda ve *haktan* uzaklaşmış olduğuna dair deliller bulmaya çalışmışlardır. Her iki taraf da, biricik ilahi hakikate sadece kendilerinin sahip, diğerinin yanlış yolda ve küfre düşmüş olduğuna inanmışlardır.

Bu problemin kökleri, tevhitçi dinlerin kendilerini mutlak/ tartışılmaz görmelerine; hakikati anlama veya ona ulaşmada, kendi görüşlerinden biraz taviz

* Bu makale, el-İctihâd, Yıl 8, Sayı 31-32, Beyrut, 1996, s. 7-11 arasındaki “*el-Hıvârüllezi lem yebde*” başlıklı yazının çevirisidir.

** el-Fadl Şilek, Lübnan Posta, Telefon ve Telgraf Hizmetleri eski bakanı, Bayındırlık ve Kalkınma Heyeti eski başkanı olup, halen İctihad Dergisi'nin iki editöründen birisidir. Eserleri: Lübnan'da Hizipçilik ve İç Savaş (1977), Birlik ve Çokluk Sorunu: Arap Tarihi Çalışmaları (1986), Ümmet ve Devlet: Arap-İslam Tarihinde Toplum ve İdare Arasındaki Çekişmeler (1993). Ayrıca yazarın Milli Kültür, Kültürün İdareyle İlişkileri ve Arap Dünyasında Çağdaşlaşma alanlarında araştırma ve makaleleri bulunmaktadır.

*** Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Başlamayan Diyalog

verdikleri anda, varlık nedenlerini kaybedecekleri korkusuna kapılmalarına dayanmaktadır.

İlahi dinler kendilerini, *Allah'ın tartışılmaz sözü* oldukları anlayışı üzerine bina etmişlerdir. İnsani varoluş, anlam ve önemini bu anlayıştan alır. Dini gruplar vahyin hidayete götürücü ışığında yaşamayı ve vahiyden kaynaklanan ilke ve metotlarla insanları idare etmeyi hedeflerler. Her dini cemaat, varlığının dayanağı olarak mutlak ilahi hakikati kabul eder. Bu ilahi hakikate o kadar şiddetle sarılırlar ki, onu korumak için her şeylerini, hatta uğruna canlarını bile vermeyi göze alırlar.

Bu yüzden dini kurumlar kendi tartışılmazlıklarını gözardı etmeksizin başka dinleri kabullenemezler. Çünkü ilahi vahyin mutlaklığı o cemaatin varlığının sebebidir.

Halbuki hakikat çoğaldığı zaman mutlak olma özelliğini yitirir. Bu yüzden, mutlak hakikate dayandığını kabul ettiği sürece, bir dinin çoğulcu olması mümkün değildir.

İşte bunun mantıklı bir sonucu olarak din, diyaloga konu olmaya elverişli değildir. Buna rağmen bazı kimseler, İslam'la Hıristiyanlık arasında diyalog terimini kullanmakta ısrar etmektedirler. Halbuki Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki bu diyalog, gerçekte her iki tarafın üzerine önemle titrediği ilahi-dini hakikatlere doğrudan dokunmayan konular etrafında dönüp dolaşan bir diyalogdur. Bu diyalog çalışmalarına katılan din adamları bunu yaparken, diyalog konusu olarak mutlak dini hakikatleri ortaya koyamazlar ve bunu “din adamı” sıfatıyla değil, tam tersine, “yüksek dini bilgiye sahip kişiler” sıfatıyla ve diyalogu, inandıkları dini hakikate zarar verecek hassas noktalardan nasıl uzak tutacaklarını gayet iyi bilen kişiler olarak yaparlar.

Bunlar, diyalogun olumlu olması için konuyu tartışılabilir, ilahi vahyin dışında kalan insani ortak bilgilerden oluşan göreceli alanlara hasretmeyi iyi bilirler. Ancak bu, diyalog tamamen dini meselelerden uzak kalacak anlamına gelmez. Dinin ilgilendiği birçok konular vardır ki, bunlar aynı zamanda dünyevi meselelerdir ve bu sahada görüşlerin çoğalmasında bir sakınca olmaz. Dolayısıyla bu alanlarda tavizler de mümkün olabilir.

Bütün bunlardan daha da önemlisi; Hıristiyan-İslam diyalogunu, **Hıristiyan Batı** ve **İslam Alemi** arasındaki reel fiili durumdan bağımsız olarak anlamak imkansızdır. Bu, tarafların denk/eşit olmadığı bir ilişkidir. Her yönden gelişmiş olan güçlü Batı'nın kendisine yönelmesi, İslam Alemi'ni neredeyse iç harbe dönüşme tehlikesiyle sonuçlanabilecek çekişmelere, gücünü bitirip tüketen, sağa sola dağılmış cesetler haline sokan iç ve dış tehlikelere maruz bırakmaktadır. Buna ilaveten, karşı karşıya kaldığı ekonomik, sosyal, kültürel, siyasi ve askeri güç dengesizliği gibi yapısal zayıflıklar, İslam Alemi'nin herhangi bir dış muhatapla diyaloga girmesini neredeyse imkansız kılmaktadır. İşte bu durum, Araplar da dahil Müslümanların hem kendi aralarında, hem de Batı'yla herhangi bir diyalog çalışmasını engellemekte, ister gerçek, ister kuruntu olsun Batı'nın Müslümanların aleyhine kurduğu entrikalardan, kendilerini saran şüphelerden uzak bir şekilde diyaloga bakmalarını imkansızlaştırmaktadır. Zayıfların, başarısızlıklarının sebeplerini kendi bünyelerinde gizli olan hastalıklarda değil de, dış güçlerin entrikalarında aramaya çalışmaları haddizatında garipsenecek bir olay değildir.

Durum ne olursa olsun, Arap Dünyası ve Müslümanların mukaddesatı üzerindeki baskı ve egemenliğin gölgesi altında diyalog, her zaman Batı'dan gelen misyonerliğe veya zorlamaya yönelik bir çalışma olmaktadır. Çünkü güçlü olan taraf Batı'dır. Buna karşılık Müslümanlar kendilerini bir zorluk/açmaz karşısında hissetmektedirler. Biliyorlar ki artık ellerinde imanlarından ve kimliklerinden başka taviz verecek bir şeyleri kalmamıştır. Çünkü bunun dışında kalan değerler, zaten Batı'nın fazlasıyla sahip olduğu şeylerdir. Bunun için Müslümanların, diyaloga giren karşı tarafa şüpheyle bakmaları yadırganmamalıdır.

Buna karşılık Hıristiyan Batı, Müslümanlara her türlü ekonomik çıkarlardan, günlük siyaset ve stratejiden bağımsız, tarafsız bir anlayışla muamele etmeyi bir türlü başaramadı. Batı siyasetinin İslam Alemi'ne tavrı bununla da sınırlı kalmıyor. Buna ilaveten, Hıristiyan Batı'nın bu dünyaya ve tarihi gelişimine bakışı, Müslüman Doğu'nun durumunu ve onun yüzyıllar boyunca ürettiklerini görmezlikten gelme şeklindedir. Müslümanların yaşadığı coğrafyanın tarihi durumuna tahsis edilenler dışında, Batı'da yazılanların büyük bir çoğunluğunun, neredeyse müslümanları görmezlikten geldiğini müşahede ediyoruz. Sanki İslam Alemi yeryüzü haritasında

Başlamayan Diyalog

mevcut değil! Batı mantalitesinin temel durakları; bölgenin İslam'dan önceki eski tarihine değinmek, Mezopotamya uygarlıklarını, Mısır ve İran'ı övmek ve sonra da Yunan ve Roma'yı taçlandırmak şeklinde sıralanır. Onların gözünde Ortaçağ, karanlığa gömülmüştür ki, Çağdaş Avrupa buluşlarıyla tarihi ve dünyayı bu karanlıktan kurtarmıştır! Batı'nın nazarında Müslümanların tarihteki rolü, - kendilerinden önce bulup – sadece Ortaçağ boyunca Yunan kültürünü yeniden keşfedip onu Avrupa'ya taşımaktan ibarettir! Böylece Batı, Müslümanlara ve Araplara öyle bir tarihi rol biçiyor ki, İslam'ın doğuşuyla bu alemin kazara uğradığı tarihi tökezleme de olmasaydı, ondan hiç söz etmemek bile mümkün olurdu!

Onlara göre bölgenin çağdaş tarihine gelince, ona gerçek anlamda tarih demek de doğru değildir. Bölge üzerindeki alan araştırmaları Batı'nın etkisini, Batı'ya olan yaklaşma ve uzaklaşmasını belirlemek için yapılır. Çünkü Batı, herkesin kendisini takip etmesini öngörür. Bununla birlikte İslam Alemi ikiye ayrılır: **Birincisi**, halen geçmişte yaşamaya devam eden, modern çağa uyum sağlamayı reddeden, geri kalmış gelenekten oluşan bir deniz. **İkincisi**, çağdaşlaşma çabalarında bulunan fakat, bunu henüz başaramayan bir ada. Bu ikinci görüş sahiplerine göre çağdaşlaşma –eğer gerçekleşmeyecekse- dış dünya ile olan ilişkilerden doğan gelip geçici şartlar yüzünden değil, İslam Alemi'nin yüz yüze bulunduğu yapısal sorunlardan dolayı gerçekleşmeyecektir.

Öyleyse Hıristiyan Batı, Müslüman Doğu ile ilişkilerini kuvvet mantığı üzerine kurmaktadır ki, bu da tabii ve beklenen bir durumdur. Ancak aynı zamanda diyalogu isteyen de onlardır. Yakın geçmişteki diyalog talepleri İslam'dan daha çok Hıristiyanlık tarafından gelmiştir. Bu yüzden diyalog, sanki Müslümanların istemediği tarzda onlar aleyhine bir oldu bittiyi gerçekleştirmek için, Batı politikası gereği olarak güzelce hazırlanmış, süslü bir kapak veya kutuyu andırmaktadır.

Müslümanların Hıristiyan Batı ile ciddi anlamda bir diyaloga girmeleri için Batı'nın; halihazırdaki muhatapları bırakarak, değişik kültürel seçenekleri de karşısına alması veya geçmiş yıllarda bizzat kendilerinin karşılıklarına aldıkları anlayışlardan vazgeçmesi gerekir. Çünkü mutedil veya radikal, siyasi-islami hareketler, hatta solcu-ırkçı akımlar, -bazen kendi kendilerini korumak, bazen de

Filistin ve başka yerlerdeki haklarını geri almak amacıyla- zaten Batı'nın kültürünü, çalışma metodlarını ve onun ahlaki olmayan siyasetini reddetmiş olan seçenektir.

Batı'nın, İslam'ı temsil ediyor düşüncesiyle muhatap aldığı söz konusu seçeneğin doğurduğu sonuçlar, Batı'yla sadece bir **sağırklar diyaloguna** girmemize neden olmasıyla sınırlı kalmamış, bunun ötesinde Batı'ya karşı tamamen başarısız olmamıza, hezimetlerimizin üst üste yığılmasına da sebep olmuştur. Çünkü bunlar, dünyanın *terör* olarak kabul ettiği fiillere bulaşmışlardır. İşte bu, kendi kendini yok etmenin bir çeşididir. Her ne kadar bunu yapanlar fiillerini Amerikan ve Batı çıkarlarına bir darbe olarak kabul etmişlerse de, gerçekte bu hareket tarzı –az önce de ifade edildiği gibi- kendini yok etmenin bir şeklidir. Acaba, İslam ülkelerinin birçoğunun yaşadığı iç savaşlar veya iç savaşa benzer mücadeleler de, kendi kendini yok etmenin bir örneği değil midir?

Tekrar ediyor ve diyoruz ki, yapmamız gereken şey; yaşadığımız reel-fiili durumu anlayıp, onu aşmaya çalışmaktır. Bunu gerçekleştirmek, Batı kültürünü almadan, dünya ile bütünleşmeden ve aynı zamanda yepyeni bir kültüre ulaşmamız için – ki bu, insanın merkez ve hedef alındığı yeni bir dünyadır- Batı kültürünü ve geçmişten aldığımız geleneğimizi aşmadan asla mümkün olmayacaktır. Bu, tekrara düşmeden tarih projemizi yenilemek; **bizler ve başkaları** – *dârü'l islâm, dârü'l harp*- şeklinde dünyayı ikiye ayırmaktan vazgeçip ilerlemiş dünyayla kaynaşmak anlamına gelir. Kültürümüzü veya kimliğimizi kaybedeceğimiz korkusu olmaksızın, kendimiz kalarak bu dünyaya girmek, onunla kaynaşma ve bütünleşmenin başka bir şeklidir. Ayrıca, amacımız yeni bir dünya yaratmak olduğunda, kendimizi ve projemizi yenilemek de mümkün olur. Bu durumda metodumuz da kısır döngü olmaktan çıkacaktır.

O halde diyalog, sadece dini sorunlarla at başı giden kültürel bir iştir. Çünkü bu dini meseleler, sahipleri tarafından “mutlak tartışılmazlar” olarak kabul edilen, imani tutum ve faraziyelerle ilgilidir. Bununla birlikte diyalog, beşeri hayatın diğer boyutlarıyla da ilgilenmektedir. Diyalog süresince, kültürler ve topluluklar arasındaki güç dengesi, bunların yaşam biçimleri ve düşünceleri kendini gösterir (ve bu durum diyaloga da yansır). Dolayısıyla her iki taraf da -Doğu- Batı, İslam-

Başlamayan Diyalog

Hıristiyan- bazı tavizlere hazır olduklarını izhar etmedikleri takdirde, olumlu sonuçlara ulaşacak olan verimli bir diyaloga gir(iş)mek mümkün değildir.

Batı açısından baktığımızda; Hıristiyan Batı'nın İslam'a bakışının mutlaka değişmesi kaçınılmaz bir şarttır. Bu sadece İslam dininin, Hıristiyanlığın bir mezhebi ve onun bozulmuş bir şekli olmadığını, onun yaşamaya hakkı olan ayrı bir din olduğunu itiraf etmekten ibaret değildir. Aynı zamanda İslam'ın bir uygarlık olarak insanlığın gidişatındaki ve tarihteki seçkin rolünün de itiraf edilmesi şarttır.

Batı; İslami ve milli kimlikle ilgili her türlü mücadeleyi -İslam dünyası dışındaki dünya için bir problem oluşturuyor diyerek- kökten yok edilmesi gereken bir terör olayı veya tabii olmayan bir iş olarak göstermekte ısrar etmiştir. Muhtemelen bunun sebebi, bir paranın iki yüzü gibi, İslam'ın kültürel ve coğrafi açıdan Batı'ya çok yakın olması idi. Fakat Batı, uzak olması hasebiyle ne Budizm, ne Hinduizm ne de Konfüçyanizm gibi diğer dinlere karşı herhangi bir düşmanca tavır takınmadı. **Hegel**'in de dediği gibi, Batı bu dinleri kendisi için bir tehlike arz etmeyen, sadece kendi tarih ve coğrafyalarında geçerli, her hangi bir kuşatıcı/evrensel varlık tasarımıyla yoksun dinler olarak kabul etmiştir. Ancak Batı, varlık projesi dahilinde ilerleme fikrini oluşturan, taşıyan, nakleden ve tarih sahibi olan tek medeniyet değildir. Tam tersine modern araştırmacıların da işaret ettiği gibi, tarihte ve günümüzde asırlar boyunca peş peşe gelen ortak bir dünya tarihi var olmuştur. Uygarlığın evrensel bir fenomen haline gelmesi ve Batı kamuoyu anlayışının gelişmesi için modern araştırmalara daha çok bağlı kalınmasının zamanı gelip geçmektedir. Bu sadece baskı, tahakküm veya dayatmayla değil, bütün mana ve mazmunuyla insani varlık projesinin gerektirdiği istekli bir fiille olmalıdır.

Müslümanlar nokta-i nazarından ise; Doğusuyla-Batısıyla bütün dünya hızla ilerlemektedir. İlerleme gerçek anlamıyla, dünyada daha çok gelişmiş kültüre uymaktır ki, o da Batı kültürüdür. Müslümanlar bilmelidir ki bu tarz ilerleme, kimlikleri için bir tehlike teşkil etmemektedir. Müslümanlar açısından günümüzde can alıcı nokta, geçmişten tevarüs eden hayat tarzının ve bunun oluşturduğu kültür ve geleneğin sonucu olan kimliğin korunması değildir. Mesele, yüz yüze bulunduğu

zorluklara karşı gücü ele geçirme yolunda ilerlemek ve çok hızla değişen bir dünyada var olabilmeyi başarmaktır. İlerleme ile kimlik (i koruma) arasında bir çelişki yoktur. Bilakis ilerleme; kimliğin bekası, devamlılığı ve yok olup unutulmaktan korunması için mümkün olan biricik kaidedir. Kimlik konusunda aşırılık veya radikalizm, Müslümanların dünya ile bütünleş(e)meden, marjinal kalmaları anlamına gelir.

İki yüzyıldan beri müslümanlar, hezimete uğramalarının temel nedeni olarak her zaman teknolojik yönden geri kalmışlığı göstermişler ve bundan kurtulmak için de gelişmiş teknolojiyi elde etmenin yeterli olacağını sanmışlardır. Fakat bu görüş, daha çok hezimete uğramaktan başka bir sonuç vermemiştir. Çünkü ilerleme beşeri hayatın bütün yönlerini kapsamadığı zaman, beklenen neticeleri vermeyen aldatıcı bir çırpınış olarak kalır.

Artık Müslümanlardan beklenen; kimlik korkusu kompleksinden süratle kurtulmalarıdır. Bunu yapmadıkları taktirde Batı, diyalogun tek tarafı olarak kalacaktır. Bunun sonucunda da müslümanlar, çaresizce bekleyen, savunma ve tepki gücünden mahrum, kabuklarına çekilmiş insanlar olarak yaşamaya mahkum olacaklardır

Bulgar Devleti'nin Tarihi Üzerine Denemeler

R. G. Fahreddinof *

Arş. Gör. İlyas Topsakal**

R.G. Fahreddinof. *Oçerkii po İstorii Volkjkiy Bulgari (Volga İdil Bulgarları Üzerine Kısa Notlar)*, Moskova İlimler Akademisi Yay, Moskova 1985. s.7-10.

Ülkemizin, özellikle de İdil-Ural boylarının Ortaçağ tarihinde yer alan Doğu Avrupa Feodal birlikleri arasında çok önemli bir yeri vardır. IX. ve X. asırlarda gelişen Bulgar Devleti sosyal ekonomik ve politik özellikleriyle Avrupa-Asya'nın en büyük devletlerinden biri olmuştur. Bulgar Devleti coğrafi konumunun uygunluğu ve avantajı sayesinde (Volga, Kama nehirlerinin bağlantı noktası) Rusya, Baltık koyu, Orta Asya, Kafkasya, Bizans, İran-Arap Halifeliği gibi çeşitli ülkelerle geniş ekonomik, politik ve kültürel temaslara geçmiş, aynı zamanda transit ticaretin merkezi konumuna gelmiştir. Bu durum Bulgar Devleti'nin ekonomik ve kültürel gelişmesine yardımcı olmuştur.

Bulgar Devleti'nin tarihi, S.S.C.B. (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) topraklarındaki feodal devletleri incelemek, Türk ve Fin-Ugor dillerini konuşan

* Ravil Abdurrahmanoviç Fahreddinof, *İdil Bulgarları Üzerine Kısa Notlar* adlı bu eseriyle 1985 yılında Moskova İlimler Akademisi'nde doktor olmuş ve eser aynı birim tarafından bu yıl içinde basılmıştır. Eserinde metod olarak analizi kullanmış, Bulgar tarihi meselelerini ve Tatarların etnogenezisini ortaya koymaya çalışmıştır. Eserin ana kısmı dört ana bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölüm, X-XI. yüzyıl Bulgar Devleti'nin sosyal ekonomik ve siyasi tarihini, İkinci bölüm maddi ve manevi kültür kaynaklarını, Üçüncü bölüm siyasi olayların XI-XIII yüzyıllarda gelişimini, Dördüncü bölüm XIII-XV. yüzyıllar Volga nehri vadisindeki Bulgar devletini içine almaktadır. Eser, Bulgar Tarihi üzerine çalışma yapan araştırmacılar için kronolojik olarak verilen derli toplu broşürler ve bilgiler açısından oldukça önemlidir. Ayrıca eserde Rus vakanüvist ve Arap coğrafyacılarının Bulgar tarihi hakkında vermiş oldukları bilgileri de toplu olarak görme imkanı vardır. Eser en yakın zamanda dilimize kazandırılırsa Sovyet Akademilerinde Türk Coğrafyası üzerinde önemli çalışmalar yapıldığını görmüş olacağız. Kanaatimizce eserde kullanılan kaynaklar, Bulgarlar ile ilgilenen her araştırmacıya gerekmektedir. Kaynakların eserin Önsözünde kısaca tahlil edilmesi dikkatimi çektiği için, bu bölümü dilimize kazandırmaya çalıştım.

** Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı

Bulgar Devleti'nin Tarihi Üzerine Denemeler

halkların geçmişini aydınlatmak konusunda önemli bir yere sahiptir. Bulgar Devleti'nin tarihinde bu devletin komşu olduğu ülkelerin özellikle de Rusya ile olan ilişkiler anlatılmaktadır.

Bulgar Devleti'nin son 200 yıldır incelenmesinde önemli mesafeler katledilmiştir. Bu zaman içerisinde inkılaptan önceki en önemli yazılı ve arkeolojik eserleri incelemenin temelleri atılmıştır. Bulgar devletinin tarihindeki çeşitli ciddi meseleleri V.N. Tatişev, C.M. Karamzin, S.M. Solovyöv, H.M. Fren, V.V. Grigoryev, S.M. Şpilevskiy¹, Ş. Merjani,² N.F. Katonov, P.A. Ponoromov gibi bilim adamları çeşitli çalışmalarıyla ortaya koymuşlardır. Özellikle de S.M. Şpilevski ile Ş. Merjani'nin eserleri dikkatle incelenmelidir. Ayrıca, Kazan Arkeolojik Tarihi ve Etnografya Cemiyeti'nin Bulgar tarihinin önemli yazılı ve arkeolojik eserlerini incelemede önemli bir rolü vardır.

Bulgar Devletinin tarihi ve kültürel yönlerinin incelenmesi çalışmaları 1917 Bolşevik İhtilaliyle özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra daha da artarak devam etmiştir. İdil boyunda yaşayan İdil Bulgarları'nın tarihini incelemek için hayatını vakfeden Sovyet Bulgar tarihçisi A.P. Smirnov³ ve Kuybuşev, arkeolojik kazılar yaparak, Bulgar Devleti'nin hakimiyeti altındaki şehirlerin tarihini anlatan temel monografisini kaleme almışlardır.⁴ Kazan arkeologları, Eski Kazan, Kazan, Kremlin,

¹ S.M. Şpilevski, Kazan ve Çevresindeki Eski Şehir ve Diğer Bulgar-Tatar Eserleri, Kazan 1977.

² Ş. Merjani, Mustedafu'l Ahbar fi Ahvali Kazan ve Bulgar Kazan 1997 I. Cilt

³ A.P. Smirnov, Volga Bulgarları, 19. Baskı, Moskova 1951. Onun Kuybişev gezisine dair inceleme sonuçları Sovyet Arkeolojisi Materyalleri ve Araştırmalarında dört seri halinde (42,61,80,11) basıldı. Diğer çalışmalar ve makaleler ise Sovyet Arkeolojik Tarih ve Kültürü ve Materyalleri Enstitüsü kısa bildirilerinde yayınladı. A.P. Smirnov, H.F. Kalinin, O.C. Havonskoy, G.A. Fedarov, Davidov, K.A Smirnov, daha önceleri 30. yıllarda literatürümüzü aydınlatan başarılı Suvar şehri kazılarında beraber bulundular. (Smirnov A.P. , Suvar –Tr. Gim, Moskova, 1941, 16. Baskı)

⁴ En Kapsamlı araştırmalar; Kalinin H.F., Kazan Tarih Denemeleri., Kazan 1952, (İkinci baskı 1955); Kalinin H.F.-Halikov A.H., 1945-1952 Geing V.F. – Halikov A.H., Volga'da İlk Bulgarlar, Moskova, 1964. Orta Volga Bölgesinde Türkçe konuşan Halkların Etnogenezik problemleri, Kazan 1971. Büyük Şehir Araştırmaları, Moskova 1976. Volga Kama Arkeolojisinden Kazan zamanına ait eserler, Moskova tarihinden Kazan 1981. Kama ve Ak Nehir Boylarındaki Tarihi Eserler, Kazan 1981.

Arş. Gör. İlyas Topsakal

Bulgar, Bilar kurganları gibi eski kurganlarını hem sabit hem de eski Bulgar Devleti'nin topraklarını incelemeye büyük başarılar kazanmışlardır. Mesela, C.F. Kalinin, G.V. Yusupov, A.H. Halikov, V.F. Genin, T.A. Hlebnikova, E.A. Halikova, E.P. Kazanov, ve R.G. Fahreddinov'un eserleri bu araştırmaların sonuçlarını ortaya koymaktadır.⁵

Son 15-20 yıldır Bulgar tarihine ait eserlerin kayıtlarının tutulmasına özen gösterilmektedir. Buradan hareketle şehirler, köyler, eski kurganlar, savunma İstihkamları, epigrafik hedefler, gömüler ve buluntular gibi Bulgar arkeolojik eserlerinin 1855 bölümden oluşan kataloğu hazırlanmıştır.⁶ Bulgar Arkeolojik eserlerinin incelenmesi günümüzde de devam etmektedir. Tataristan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin arkeolojik haritasının hazırlanması çalışmaları da aynı zamanda hala sona ermemiştir.

Bulgarların yaşayışlarını ortaya koyan arkeolojik materyallerin elde edilmesi hususunda başarılı çalışmalar yapılmasına rağmen, bu materyallere dayalı olarak yazılı eserlerin ortaya konulmasında ciddi bir eksiklik bulunmaktadır.

Moğollardan önce ve Altınordu Devleti zamanındaki Bulgar devletinin tarihi üzerine yapılan çalışmaların sonuçları 30 yıl önce neşredilen B.D. Grekov, N.F. Kalinin, H.G. Gimadi'nin eserleriyle ortaya konulmuştur.⁷ Bundan başka bazı doğu seyyahlarının eserlerinde İdil Bulgarları hakkında önemli bilgiler vardır. Bu eserler arasında yer alan bazıları, (İbni Fazlan'ın yazılarının yeni baskısı⁸, Al Garniti'nin ilk

⁵ Fahreddinov R.G. , Volga-Kama Bulgarları'nın Arkeolojik Eserleri ve Onun Sahası, Kazan, 1975.

⁶ Grekov B.D., IX-X. Asırlarda Volga Bulgarları, Moskova 1945. B.D. Kalinin H.F., Moğol İstilasına Kadar Bulgar Devleti, Tatar Tarihi Materyalleri, Kazan 1948. Gimadi H.G., Altınordu Zamanında Orta Volga Halkları, Son Yıllarda, bu alanla ilgili Moğol devrine kadar Bulgar şehri tarihi hakkında doğu coğrafyacılarının haberlerinin analizleri yapılmıştır. (Fahreddinov R.G. Yazılı kaynaklarda Moğol Zamanına Kadar Bulgarlar, Kazan 1977.)

⁷ Kovalovsti, A.P., Ahmed bin Fazlan'ın Kitabı ve Onun 921-922 Yıllarında Volga'ya Seyahati, Harkov 1956.

⁸ Ebu Ahmed el Garniti'nin Doğuya ve Avrupa Merkezlerine Seyahati (1131-1151), Yayınlayanlar: O.G. Balşokov- A.L. Mongayt, Moskova 1971.

Bulgar Devleti'nin Tarihi Üzerine Denemeler

defa Rus dilinde çıkan eserinin baskısı⁹, B.N. Zahoder tarafından hazırlanan Arap coğrafyacıları verdiği bilgiler) son yıllarda basılmıştır.

İdil Bulgarları'nın hayatlarını anlatan X. yüzyıl Arap-Fars coğrafya literatürlerinde iki meşhur seyyahın elde ettikleri bilgilere yer verilmiştir. Bunlardan birincisi IX. yüzyılda yaşayan İranlı İbn-i Rüste'dir. İbn-i Rüste Bulgar Devleti'nin hakim olduğu topraklara hiçbir şekilde gitmemesine rağmen Bulgarların hayatı hakkında geniş bilgiler vermiştir. İbn-i Rüste, Hazar Denizi bölgesinde seyahat ettiği sırada Volga (İdil) nehrinden dönen seyyah ve tüccarlar tarafından anlatılan hikayelere eserinde yer vermiştir. 922 yılında İbni Fazlan adlı Arap seyyahı Bulgar Devleti arazisinde bir seyahat yapmış ve bölge hakkında oldukça geniş malumat vermiştir. X. yüzyıl klasik Arap coğrafyacılarının temsilcileri olan el-Belhî, el-Mesudî, el-İstahrî, İbn Havkal ve el-Mukaddesînin eserlerinde Bulgar Devleti hakkında ilginç bilgiler vardır. Bunların yanı sıra Farsça olarak kaleme alınan Hududu'l-Alem de İdil Bulgarları hakkında azımsanmayacak bilgiler vermektedir.

H. M. Fren, İ.Brenzin, D.A. Hvalson, A.Ya Garkavi, Y.R. Rozen, V.G. Tizengauzen, V.V. Bartold, İ. Yu Kraçkovski, A.P. Kovalovski, B.N. Zahoder, D.G. Balşokov ve diğerleri M. Ya De Guye, İ. Makverr, V.F. Minorski vd gibi yabancı bilim adamları ve müsteşrikler Arap-Fars coğrafyacılarının Doğu-Avrupa Tarihi hakkında bilgiler içeren eserlerin yanı sıra özellikle Moğol öncesi devir Bulgar tarihi hakkında çeşitli yazılar neşretmişlerdir. Arap tarihçisi B.N. Zahoder, H.M. Fren, (1782-1851) İbn-i Fazlan'ın seyahatlerini anlatan çalışmasında, karşılaştırmalı analiz metodunu kullanmış, farklı yazarları ve metinleri birleştirerek birbirine yakın bilgiler tespit etmiştir demektedir.¹⁰ D.A. Hvolson'un Doğu-Avrupa tarihine dair Arap-Fars kaynaklarından yapmış olduğu, karşılaştırmalı analiz oldukça başarılı olmasına rağmen onun ana kaynağını sadece İbn-i Rüste'nin verdiği bilgiler oluşturmaktadır.¹¹ Meşhur Sovyet tarihçisi A.P. Kovalovski tarafından yapılan İbni

⁹ Zahoder B.N., Doğu Avrupa Tarihi, Kanspinski'den Haberler, Moskova 1967, II cilt.

¹⁰ Zahoder B.N., Doğu Avrupa Hakkında Kanspinski'den Haberler, IX-X. Asırlarda Volga ve Korgan, Moskova 1962.

¹¹ Hvolson D.A., Ebu-Ali Ahmed bin Ömer ibni Dasta'nın Hazarlar, Burtaşlar, Bulgarlar, Madyarlar, Slavlar, ve Ruslar hakkında haberleri, Sanspetesburg 1869.

Arş. Gör. İlyas Topsakal

Fazlan'ın Seyahatnamesi'nin Meşhed nüshasının baskısında oldukça geniş açıklamalar yer almaktadır. Orada İdil boyu tarihi ve coğrafyası hakkında mükemmel bilgiler ve yorumlar yer almaktadır.¹² B.N. Zahoder'e ait basılan doğu kaynaklarının iki ciltlik kısmı Kanspiski'nin Doğu Avrupa hakkında verdiği rapor ve bilgilere ayrılmıştır. Kaynaklarda Zahoder tarafından karşılaştırma-çözümleme metodu kullanılarak yazarlar (birinci cilt) Bulgarlar ve diğer halkların tarihine dair geniş analizler yapılmıştır.¹³ Sadece tarih bilgileri karşılaştırılarak çözümleme metodu geçmiş zaman hakkında doğru bilgileri verebilir. Doğu coğrafya edebiyatına ait eserleri incelerken kendilerine has özellikleri ve kronolojik problemlerinden dolayı çeşitle zorluklarla karşılaşabiliriz. V.V. Barthold X. yüzyılda yaşayıp kitap yazan bir tarihçinin XI. yüzyılda yaşayan bir tarihçiden daha eskiyi yazdığı söylenemez.. der.¹⁴ Aynı şekilde XIV. yüzyılda yaşayan bir tarihçi sadece yaşadığı yılları kaleme almaz ama zamanda daha örnek olaylar hakkında da bilgiler verebilir. Bu müellifin sahip olduğu kaynaklara bağlıdır sonuç olarak bu kaynakların tarihi karşılaştırma metoduyla çalışıp açıklanması gerekir. Bulgar Devleti için en önemli tarihi kaynaklar X. yüzyıla aittir. Bu eserlerin bazılarında VIII. ve IX. yüzyıla ait bilgilere rastlanmaktadır. Hatta bu eserlerde XII-XIII. asır bilgilerinden daha çok geçmiş dönemlere ait bilgiler bulunmaktadır.

Bulgar devletinin politik tarihi hakkında Rus vakayinamelerinde faydalı bilgiler bulabiliriz. Bu vakayinamelerde bütün tarihi olayların ne zaman meydana geldiklerini tam olarak görebiliriz. XIII-XIV. Yüzyıl Batı Avrupa seyyah ve misyonerlerinin eserlerinde mükemmel olmasa da parça parça önemli bilgiler bulunmaktadır. XVII-XVIII. yüzyıl Tatar tarihi ile sözlü halk edebiyatı eserlerinde Bulgar devletinin tarihi hakkında önemli bilgiler vardır.

Aynı zamanda bu eserlerin kendi içinde mukayeseleri, sınıflandırılması ve genellemeleri yapılmıştır. Arap-Fars coğrafyacılarının, Rus paleografisinin Avrupa Anılar Edebiyatının Bulgar tarihi meselelerini çözmeye önemli katkısı vardır. İdil

¹² Kovalovski A.P., İbni Fazlan'ın Volga Seyahati, Moskova.-Leningrad 1939. (Yayına hazırlayan ve tercüme eden İ. Yu. Kraçkovski).

¹³ Zahoder B.N. Kanspinski Haberleri, II cilt (Bulgarlar hakkında sayfa 23-46)

¹⁴ Bartold V.V., Türklerin Tarihi Üzerinde Denemeler, Moskova 1929, I Cilt s.16

Bulgar Devleti'nin Tarihi Üzerine Denemeler

Bulgarları'nın kültür ve ekonomik, sosyal, politik temellerinin atıldığı X-XI. yüzyıl (Moğol öncesi devir) Bulgar Devleti tarihinde önemli bir konuma sahiptir.¹⁵ Şimdi eserimin müsveddelerini okuyup beni yönlendiren G.A. Fedarov-Davidov, L.R. Kızlasov, M.Z. Zakiyev, N.F. Kahovskiy, Ş.F. Muhamedyarov, S.İ. Daişev, V.L. Yegorov, Yü. A Krasnov'a eserimi birlikte görüşürken bana çok önemli öğütler veren Arkeoloji Enstitüsü'nün Tarih bölümünde çalışan araştırmacılara şükranlarımı belirtmek istiyorum. Eski Kazan'ın kazı işlerini yapmak ve Bulgar devletinin eserlerini araştırmak için arkeolojik araştırmaları katılanları da çok minnettarım.

¹⁵ Bulgar kelimesinin yazılışındaki farklılıklar kabul edilse de, Volga Bulgarları için "Bulgar", Don Azevski Bulgarları için de "Bolgar" varyantı kullanır. Bu çalışmada orijinal kullanımı korunmuştur.

